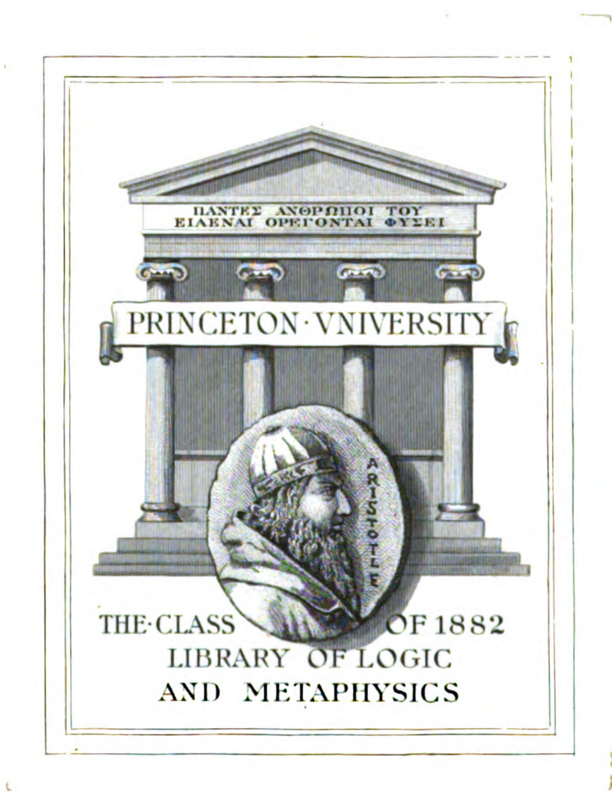



6000
.496
v.2


ΠΑΝΤΕΣ ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΤΟΥ
ΕΙΔΕΝΑΙ ΟΡΕΓΟΝΤΑΙ ΦΥΣΕΙ
PRINCETON·VNIVERSITY
ARISTOTLE
THE·CLASS OF 1882
LIBRARY OF LOGIC
AND METAPHYSICS



Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

M. GEIGER-München, A. PFÄNDER-München,
A. REINACH-Göttingen, M. SCHELER-Berlin

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Zweiter Band

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1916

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

Vorwort

Der Herausgeber dieses Jahrbuchs hat geglaubt, mit der Veröffentlichung der seit dem Erscheinen des ersten Bandes eingelaufenen und zum Teil schon im Herbst 1913 in den Druck gegebenen Arbeiten nicht länger zögern zu dürfen. So viele geistige Kräfte dieser unheilvolle Krieg fesselt und leider auch zerstört, wirklich unterbinden kann und wird er das deutsche Geistesleben nicht. Nach wie vor ist es beseelt von der ererbten Liebe zu den Ewigkeitswerten der Kultur, und immerfort wirkt es sich aus in treuer Arbeit an ihren großen Aufgaben. Im besonderen unsere phänomenologische Philosophie hat nicht geruht, auch ist ihr unverkennbar das warme Interesse wissenschaftlicher Kreise erhalten geblieben. So dürften die beiden Bände, in die wir die bereitliegenden Arbeiten verteilt haben, nicht unwillkommen geheißen werden. Die neuen Jahrbuchsarbeiten unterscheiden sich ganz so wie die des ersten Bandes nicht nur durch ihre Themen, sondern auch durch die merklich nuancierten Auffassungen, die sich ihre Verfasser über Ziele, Methoden und mancherlei Einzelfragen der phänomenologischen Forschung gebildet haben. Es brauchte eigentlich nicht gesagt zu werden und muß es doch angesichts vorgekommener Mißverständnisse, daß der Herausgeber nur für seine eigenen Arbeiten die Verantwortung übernimmt, so wie jeder Mitarbeiter für die seinen. Sicherlich ist die innere Gemeinsamkeit der »Phänomenologen« darum doch keine geringere, ja eher eine größere als inner-

halb irgendwelcher sonstigen Forschergemeinschaften, z. B. der der Experimental-Psychologen.

Es sei an dieser Stelle noch auf eine Beigabe des zweiten Bandes hingewiesen. Es hat sich im ersten Bande der Mangel eines bis in die untersten Teilungen meiner einleitenden Arbeit »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« reichenden Inhaltsverzeichnisses fühlbar gemacht. Dem ist durch die Beigabe abgeholfen worden, die zudem herauslösbar ist, so daß sie auch nachträglich dem ersten Bande im I. Teile eingeheftet werden kann. Sie ist auch als Sonderdruck von dem Herrn Verleger zu beziehen.

Göttingen im Februar 1916.

E. Husserl.

Inhalt.

Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung.

Von Paul F. Linke.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants).

Von Max Scheler.

(II. Teil.)



Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung

von

Paul F. Linke (Jena).

Inhaltsübersicht.

I. Einleitung.

Eine Phänomenologie der Bewegung wird vielleicht einigen als ein sehr überflüssiges Unternehmen erscheinen. Das Problem der Bewegungswahrnehmung (und Bewegungsauffassung überhaupt) könne einzig und allein durch experimentell-psychologische Untersuchungen entschieden werden. Alles andere sei »spekulative Psychologie«, mehr oder minder willkürliche Konstruktion, schließlich eine Summe »bloßer Behauptungen«, ein »Hin- und Herreden über psychologische Probleme«.

In Wahrheit zeigt gerade das Bewegungsproblem besonders deutlich, daß in solchen Fällen doch oft noch sehr viel anderes berücksichtigt werden muß, als Fragen, die bloß dem Gebiet der empirisch-psychologischen Forschung angehören.[1] Lassen wir es zu-

1) Wenn Anschütz (Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 20, 1911, S. 442) die innere Erfahrung als Grundlage für jene »Spezialbetrachtungsweise im Gesamtgebiete der Psychologie« ansieht, »die jetzt unter dem Namen der Phänomenologie besonders durch Husserl eine besondere Ausbildung und Betonung als eines

nächst einmal dahingestellt, inwieweit die Probleme der Auffassung, der Wahrnehmung, der Vorstellung von Bewegung rein als solche genommen Aufgaben in sich schließen, die auf dem Wege psychologischen Experimentierens und Beobachtens nicht gelöst werden können, so ist doch gewiß jede Erfassung von Bewegung, welcher Art sie auch sein mag, eben Erfassung von — Bewegung. Und daß es sich hier schon dem Gegenstande nach um etwas handelt, was nicht psychisch ist und seinem Wesen nach gar nicht psychisch sein kann, das sollte im Grunde jedem Forscher selbstverständlich sein.

---

ganz bestimmten Zweiges der Psychologie erfahren hat«, so bedeutet das (und zwar, wenn man sich an die Sache hält, durchaus auch schon den »logischen Untersuchungen« [1. Aufl.] gegenüber) einen schweren Irrtum. Weder auf Erfahrung überhaupt, noch auf »innere« Erfahrung ist die Phänomenologie gegründet, sie ist nicht nur kein ganz bestimmter Zweig der Psychologie, sondern überhaupt keine solche, und wie wenig das Wort Spezialbetrachtungsweise (oder gar Spezialwissenschaft, das A. auch gebraucht) die Sache trifft, hat schon Messer (Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 22, S. 126) hervorgehoben. Spezieller verhält sich nach Husserl die apriorisch verfahrende (reine) Phänomenologie der Bewußtseinsphänomene zu der zunächst empirisch beschreibenden und dann erklärenden Psychologie so, wie sich etwa Geometrie, reine Zeitlehre, reine Bewegungslehre (als nicht durch Induktion oder sonstige empirische Verfahrungsweisen begründete Wissenschaften) zur Physik als Erfahrungswissenschaft der Dinge verhalten, deren Grund- und Hilfswissenschaften jene eben deshalb sind, weil sie sich auf Wesensmomente aller möglichen physischen Dinge beziehen.

A. hat auch nicht recht, wenn er in einem späteren Aufsatz (Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 24, S. 10) Husserl eine Feindschaft gegen das psychologische Experiment andichtet. In derselben Weise werden bekanntlich auch die Gegner des Weltanschauungsbiologismus und Energismus von dessen Anhängern zu Gegnern der modernen Naturwissenschaft gestempelt. Aber es sind doch in beiden Fällen nur Extreme, die bekämpft werden. Der Panbiologismus dort, der Panempirismus hier. Man vergleiche hierzu Husserls »Ideen usw.« in diesem Jahrbuch Bd. I, S. 1 ff.

Endlich werden dann noch Einwendungen erhoben gegen Brentanos Klassifikation der psychischen Phänomene. Aber Husserl hat ja gerade durch Untersuchungen, die die Bekämpfung der Brentanoschen Klassifikation zur Grundlage haben, bei einer Reihe experimenteller Psychologen Zustimmung gefunden.

Zudem wäre doch hier ein Einwand aus Meinungsdifferenzen in prinzipiellen Fragen nur dann einigermaßen stichhaltig, wenn sich bei den typischen Vertretern des psychologischen Experimentalismus keine solchen finden ließen; bekanntermaßen ist das Gegenteil der Fall: man denke doch nur, wie viel auf Grund experimenteller Befunde etwa über die Lust-Unlust-Theorie der Gefühle gestritten worden ist.

Oder meint man im Ernste, es habe einen Sinn zu sagen, irgendeine Bewegung sei psychisch? Allerdings pflegt man gelegentlich auch von psychischer Bewegung zu reden — aber natürlich ist das Bewegung im übertragenen, bloß qualitativen Sinne, Bewegung wie sie immer stillschweigend ausgeschaltet ist, wenn von Psychologie der Bewegungsauffassung die Rede ist, und die deswegen auch hier außer Betracht bleiben kann. Andererseits nennt man Scheinbewegungen, wie etwa die stroboskopischen, solche, die nur »psychisch da«[1] sind, weil ihnen physikalisch nichts entspricht. Nun wird es sich ja gewiß so verhalten, daß überall, wo ein »Schein« oder eine »Täuschung« auftritt, auch ein Psychisches vorhanden ist, das ihn bewirkt. Und es ist eben die Aufgabe der Psychologie, in diesem Falle näher zu bestimmen, worin dieses den Schein bewirkende Psychische besteht. Aber »psychisch da« ist darum doch die Bewegung ganz gewiß nicht. Psychisch vorhanden kann ein Gefühl, ein Willensakt, ein Urteil im Sinne eines »urteilenden« Geschehens genannt werden, aber nimmermehr eine Bewegung: eine scheinbare so wenig, wie eine wirkliche: denn jene beweist ja eben ihre Scheinbarkeit dadurch, daß sie sich unmittelbar gar nicht von einer wirklichen unterscheiden läßt. Und selbst wenn wir uns über ihren Scheinbarkeitscharakter Klarheit verschafft haben, zeigt sich auch dieser nicht als ein positiv wahrnehmbares psychisches Moment: sondern wir finden zunächst lediglich das Fehlen der Zugehörigkeit zu der uns gegenüberstehenden physikalischen Wirklichkeit, und erst daraus schließen wir auf jenen täuschungschaffenden psychischen Faktor, dessen Eigenart wir dann durch gewisse den Schein und seine Bedingungen variierende Experimente erforschen können, die eben deshalb mit Recht als psychologische bezeichnet werden.

In der Bewegung als solcher — in diesem, seiner unmittelbaren Gegebenheit nach meist fern vom erlebenden Subjekt irgendwo im Raum vor sich gehenden Geschehen — liegt also durchaus nichts Psychisches. Und die phänomenologische Betrachtungsweise, die sich prinzipiell aller Voreingenommenheit, alles sekundär Erschlossenen, alles bloß Theoretischen und Hypothetischen enthalten muß, darf natürlich keinesfalls jene psychischen Bedingungen einer Scheinbewegung zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen machen. Phänomenologisch sind alle Bewegungen, soweit sie sich nicht etwa

1) Der Ausdruck »psychisch da« für etwas, das ganz zweifellos ein physisches Phänomen ist, wenn es als das genommen wird, als was es sich ganz unmittelbar selbst darstellt, findet sich bei M. Wertheimer, Exper. Stud. über d. Sehen v. Bewegungen, Zeitschr. f. Psychol. Bd. 61, S. 217.



in der Art und Weise, wie sie sich selbst unmittelbar darbieten, unterscheiden, vollkommen gleichwertig.

Ist nun Bewegung, wenn schon niemals psychisch, darum immer etwas Physisches? Die beliebte Zweiteilung alles Seienden läßt ja in der Tat hier nur eine Antwort zu[1]: was nicht psychisch ist, das ist nach dieser Meinung eben notwendig physisch. Und in einem gewissen, allerdings sehr äußerlichen Sinne könnte man dies vielleicht sogar zugeben. Wenn man nämlich alles zugleich räumliche und zeitliche Sein als physisches bezeichnen wollte. Doch wäre das sicherlich ein bedenklich weiter Begriff, und gewiß ist ein solches »physisch« nicht gleichzusetzen mit »Gegenstand der Physik«. Eigentlicher, letzter Gegenstand der Physik ist nur das physisch Wirkliche. Von ihm nimmt sie ihren empirischen Anfang und an ihm allein müssen sich letzten Endes alle ihre Gesetze bewahrheiten. Am physisch Wirklichen ist sie teleologisch orientiert – selbst in ihren Annahmen und theoretischen Fiktionen. Sobald sich eine Bewegung als Scheinbewegung herausgestellt hat, verliert sie als Bewegung für die Physik jedes Interesse. Und eine Herausarbeitung der Bewegung als Idee liegt vollends gänzlich außerhalb der wahren Aufgabe dieser Wissenschaft.

II. Weder die kontinuierlich durchmessene Bahn noch die Kontinuität des Vorganges genügen zur Idee der Bewegung. Die Verwandlung.

Am ehesten könnte man vielleicht bei der definitorischen Grundlage, von der die Physik bei der Bewegung ausgeht, an Phänomenologie zu denken geneigt sein. In Wahrheit zeigt gerade die Definition, die die Mechanik von der Bewegung gibt und von ihrem Standpunkte aus zu geben ein Recht hat, wieweit sie von wirklicher Phänomenologie entfernt ist. Für die Physik ist die Bewegung im wesentlichen Ortsveränderung. Bewegt heißt dem Physiker ein Körper (und überhaupt ein Gegenstand), der innerhalb bestimmter Zeiten seinen Ort im Raume verändert.[2] Aber in dieser beliebten Definition ist Bewegung keineswegs zur vollen Anschauung ge-

1) Über die Unklarheiten und Unsinnigkeiten, zu denen diese Zweiteilung führt, vgl. z. B. Husserl a. a. O. S. 41 f.

2) So lesen wir z. B. selbst bei einem so sehr nach philosophischer Vertiefung seiner Definitionen strebenden Forscher wie A. Höfler (Physik, Braunschweig 1904, S. 3): »Als sich bewegend bezeichnen wir bekanntlich einen Körper (aber auch z. B. einen körperlosen Licht- oder Schattenfleck), der seinen Ort im Raume binnen bestimmter Zeiten verändert.«



bracht. Für die Einstellung des Physikers allerdings genügt eine solche dürre Angabe: denn die Seinsschicht wirklicher Dinge und Körper, mit der es seine Wissenschaft allein zu tun hat, zeigt von vornherein eine Reihe von Beschaffenheiten und gesetzmäßigen Bestimmungen, die er, obwohl sie gerade bei der Bewegung eine entscheidende Rolle spielen, als so »selbstverständlich« voraussetzt, daß er sie keiner Erwähnung für wert hält. Gerade auf dieses »Selbstverständliche« aber muß es dem Phänomenologen und auch dem Psychologen — sofern er nun einmal gar nicht umhin können wird, zugleich Phänomenologe zu sein — ankommen.

Nehmen wir folgendes Beispiel:

Ich lege meine Taschenuhr vor mich hin auf den Schreibtisch. Während ich sie betrachte, geschieht — wir können ja annehmen, es handle sich um einen Traum — ein Wunder. Die Uhr verschwindet plötzlich von ihrer Stelle, um sich wenige Augenblicke später auf dem Tische des Nachbarzimmers zu finden.

Ortswechsel binnen bestimmter Zeiten hat hier gewiß stattgefunden; daß aber Evidenz besteht, hier noch von Bewegung zu sprechen, wird niemand behaupten. Daß dergleichen empirisch nicht möglich ist, darf selbstverständlich für den Phänomenologen nichts zur Sache tun.

Oder: ich zerlege die Uhr in alle die einzelnen Teile, aus denen sie aufgebaut ist. Und ich bringe diese Teile zu den allerverschiedensten Zeiten und auf den verschiedensten Wegen ebenfalls auf jenen Tisch des Nachbarzimmers: dort setzt sie ein geschickter Uhrmacher wieder zusammen, d. h. er läßt die Uhr an der anderen Stelle von neuem entstehen.

Auch hier kann man höchstens in einem sehr übertragenen Sinne sagen, daß eine Bewegung der Uhr zwischen den beiden Stellen stattgefunden habe. Die Uhr war ja tatsächlich als Uhr realiter eine Zeitlang verschwunden: »sie« bestand nur in ihren Teilen, nur die Teile haben sich bewegt. Wäre die Uhr nie wieder aufgebaut worden, dann wäre sie natürlich mit ihrer Zerstörung endgültig verschwunden gewesen: und die Bewegung ihrer Teile würde mich ebensowenig berechtigen, auch nur im laxesten Sinne von einer Bewegung der Uhr zu reden, wie es möglich ist, von der Bewegung eines Stückes Schwefel zu sprechen, nachdem es verbrannt ist.

Vielleicht hält man das alles für vage Möglichkeiten, deren Diskussion sich garnicht ernstlich lohne. Freilich für die empirische Forschung, soweit sie es im prononcierten Sinne ist, soweit sie



in abstracto als bloße Tatsachenfeststellung in Betracht kommt, für sie haben alle derartigen »Möglichkeiten« – wenn man dieses Wort hier durchaus anwenden will – nichts zu sagen. Aber das ist eine Auffassung der empirischen Forschung, die selbst noch weniger ist als eine vage Möglichkeit, eine ganz und gar unmögliche Fiktion: als wirkliche empirische Forschung hat es dergleichen nie und nimmermehr gegeben. Man bedenke doch nur, daß es die Konsequenz dieses Standpunktes wäre, schließlich alle Durchdringung der Empirie mit irgendwelchen Überlegungen, z. B. auch solchen mathematischer Art, überhaupt abzulehnen. Auch mathematische Überlegungen haben ja an und für sich nichts mit Tatsachenfeststellungen zu tun.[1]

Ein Fehler würde doch nur dann entstehen, wenn wir Überlegungen, die am Nichttatsächlichen angestellt sind, mit Tatsachenfeststellungen konfundieren wollten. Das aber tun wir ja gerade nicht, vielmehr wir bekämpfen es ausdrücklich. Wir trennen ja eben unsere phänomenologischen Überlegungen prinzipiell von den empirischen Nachweisen. Worauf es uns ankommt, sind grundlegende Einsichten in Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten eigener Art, die ein volles Verständnis des empirisch festgestellten Materials überhaupt erst ermöglichen können.

Doch wir wollen nicht ins Einzelne gehen.

Sicher geht aus unseren Betrachtungen hervor, daß an der bloß physikalischen Bestimmung zunächst eine Ergänzung anzubringen ist: es muß eine gewisse Strecke zwischen den beiden Orten, an denen sich der Gegenstand nacheinander befindet, mit berücksichtigt werden, und es ist dabei vorauszusetzen, daß er sämtliche Punkte dieser Strecke in ihrer kontinuierlichen Reihenfolge nacheinander einnimmt: erst dann liegt – soweit wir bis jetzt sehen – eine Bewegung des Gegenstandes vor, und die betreffende Strecke nennen wir seine Bahn.

Eine von den unendlich vielen Bahnen, die zwischen den zwei Orten möglich sind, muß durchmessen sein, und sie muß vor allem als Kontinuum durchmessen sein. Ist das nicht der Fall, ist auch nur ein einziger Punkt, ein einziges Raumdifferential nicht durchlaufen, so liegt allemal prinzipiell ein Fall vor, der unserem »Wunder« analog ist: es wäre dann zu sagen, der Gegenstand verschwindet an einer Stelle ins Nichts, um an einer anderen erneut (d. h. neu

1) Man vergleiche hierzu die prinzipiellen Bemerkungen Husserls a. a. O. S. 129ff.



geschaffen) wieder aufzutreten. Innerhalb der räumlichen Lücke, die beide Bewegungsgebiete trennt, hat natürlich keine Bewegung stattgefunden: und das wird ohne Zweifel auch dann gelten, wenn diese Bewegungsgebiete (deren wir statt unserer zwei auch beliebig viele annehmen können) mehr und mehr zusammenschrumpfen.

Dies führt schließlich zu folgendem: Derselbe Gegenstand befindet sich erst ruhend in A, einige Zeit später ebenso in B, dann hintereinander an den Stellen C, D, E usw., die wir uns sämtlich etwa mit A und B in einer geraden Linie denken können. Jetzt ist es absolut ausgeschlossen, von irgendeiner Bewegung des Gegenstandes zu sprechen, mögen auch die Lücken zwischen den einzelnen Punkten noch so klein sein. Erst wenn überhaupt keine Intervalle mehr vorhanden sind, wenn also etwa B, C, D (oder auch nur B und C) unmittelbar aneinandergrenzen oder, besser gesagt, eine Strecke bilden, eine kontinuierliche Bahn: erst dann hätte nach dem Bisherigen Bewegung stattgefunden.

Aber es ist hier noch eine höchst wichtige Ergänzung vonnöten. Relativ nebensächlich ist es zunächst, ob der Gegenstand, den wir uns übrigens bei diesen nur das Prinzipiellste herausgreifenden Betrachtungen der Einfachheit halber immer punktuell denken wollen, sich doch an einigen Stellen der kontinuierlichen Bahn wieder in Ruhe befindet. In diesem Falle hat eben über die kontinuierliche Bahn eine diskontinuierliche Bewegung stattgefunden, jedenfalls aber doch eine Bewegung. Anders aber, wenn wir uns vorstellen, der Gegenstand werde an einer Stelle seiner Bahn plötzlich vernichtet, um eine gewisse (beliebig klein zu nehmende) Zeit später wieder neu geschaffen zu werden und von derselben Stelle aus eine neue Bewegung (gleichviel in welcher Richtung) zu beginnen.

Im Extrem führt das zu folgender Annahme: Der Gegenstand werde sehr oftmals hintereinander in unmittelbarer Folge abwechselnd vernichtet und dann sogleich (oder auch einige Zeit später) wieder neu geschaffen, und zwar geschehe dies so, daß die Stellen, an welchen sich der Gegenstand von seiner jeweiligen Neuschöpfung an bis zur entsprechend nachfolgenden Vernichtung (selbstverständlich an und für sich ruhend) nacheinander befindet, zusammen eine kontinuierliche Strecke bilden. Hier ist gewiß evident, daß keine Bewegung vorliegt, trotzdem der Gegenstand sämtliche Punkte eines Kontinuums nacheinander in ihrer natürlichen Reihenfolge eingenommen hat. Dieselbe Evidenz würde ja auch verbieten, von dauerndem Verweilen eines ruhenden Gegenstandes am selben Orte



zu reden, wenn dieser immer abwechselnd ins Nichts verschwände und sogleich darauf an der Stelle seines Verschwindens von neuem aufgebaut oder geschaffen würde.

In ganz ähnlicher Weise ist auch die Idee der Verwandlung, die wir zweckmäßigerweise zum Vergleiche heranziehen können, eigenartig charakterisiert. Auch die Verwandlung eines ruhenden Gegenstandes in einen anderen ist evident verschieden von dem Tatbestande der Vernichtung dieses selben Gegenstandes und einem im unmittelbar folgenden Moment anschließenden Ersatze durch einen anderen und vielleicht sogar an genau derselben Stelle befindlichen.

Was ist das Wesen der echten Umwandlung (als realen Vorgangs)? Vielleicht ist man geneigt zu sagen, eine Umwandlung involviere in erster Linie das Auftreten derselben Bestandteile in anderer Anordnung od. dgl. Das wäre indessen unzulänglich, ja — phänomenologisch genommen — geradezu eine konstruierte Auffassung: zu ihr gelangen wir eventuell auf Grund der Erforschung empirisch vorliegender »Verwandlungen«: aber unsere vor solcher Erforschung schon vorhandene ganz klare Unterscheidung von »Verwandlung« einerseits und »Vernichtung-Ersatz« andererseits wird davon natürlich nicht im mindesten berührt.

Die Meinung, ein Fakir habe ein Ei in ein Tuch, oder Gott habe Lots Weib in eine Salzsäule verwandelt, involviert keineswegs die Idee einer Neuordnung vorher vorhandener »Bestandteile« und ist trotzdem evident verschieden von der Vorstellung eines Verschwindens des Eies oder des Weibes und der daran unmittelbar anschließenden Neuschöpfung des Tuches oder der Salzsäule an derselben Stelle.

Man sieht jetzt aber, worauf es ankommt: bei der Verwandlung handelt es sich zeitlich um einen Akt, um ein Geschehnis, das das Verschwinden und Neuentstehen zugleich umfaßt. Denn gewiß kann man auch bei Verwandlung von einem Verschwinden sprechen, nur ist die Sachlage so, daß dieses Verschwinden zeitlich ganz zusammenfällt mit dem Entstehen des neuen Gegenstandes: in dem Maße als der eine verschwindet, entsteht der andere.

III. Es muß das Bezogensein auf ein identisches Etwas (die »Identifikation«) hinzutreten.

Aber das genügt alles noch nicht: man könnte sich denken, daß das zeitliche Zusammenfallen von Verschwinden einerseits und Entstehen



andererseits bloß äußerlich und gewissermaßen zufällig stattfinde; um aber von echter Verwandlung sinnvoll zu reden, bedarf es — wie man sofort sieht — eines eigentümlichen inneren Zusammenhangs zwischen beiden, die bloße zeitliche Einheit von Verschwinden und Entstehen ist zu wenig.

Meist scheint uns allerdings dieser innere Zusammenhang durch die Identität des Ortes, an den der Doppelvorgang geknüpft ist, genügend verbürgt: B entsteht an derselben Stelle, zugleich mit dem Verschwinden von A. Ob aber solche örtliche Identität den gesuchten inneren Zusammenhang selbst ausmacht, ist zum mindesten fraglich — vielmehr: das Gegenteil ist gewiß. Denn das Wort Verwandlung behält vollkommen seinen objektiv klaren Sinn, auch wenn jene Identität fehlt. Dergleichen Verwandlungen — etwa der Zauberer, der sich erst in seinem Palaste befindet, aber dann sich plötzlich in einen Vogel auf dessen Dache verwandelt — sind bekanntlich unseren Märchen keineswegs fremd. Die Rede von der Verwandlung dankt auch in solchen Fällen ihren klaren Sinn jenem »inneren Zusammenhang«, trotzdem dieser dann gewiß nicht mehr räumlich fundiert ist.

Und die ganze Art und Weise dieses Zusammenhangs tritt hier sogar besonders klar hervor. Um nämlich etwa im obigen Beispiel die Idee der Verwandlung mit einem Schlage zu zerstören, bedarf es nur der Meinung, Vogel und Zauberer seien verschiedene, einander innerlich fremde Gegenstände, nicht aber bloße Zuständlichkeiten oder »Erscheinungsweisen« eines und desselben Etwas — eines und desselben Etwas, dessen nähere Bestimmung in der Regel dahingestellt bleiben wird, keinesfalls aber ohne weiteres mit »Bestandteilen« gleichzusetzen ist. Dies erst ist nun das eigentlich Entscheidende: es handelt sich um ein (freilich im einzelnen noch anders zu interpretierendes[1]) Analogon zu der wohlbekannten Beziehung wechselnder »Erscheinungen« zum in ihnen identisch erscheinenden Dinge. Die zeitliche Einheit von Vergehen und Entstehen wird erst dann zur Verwandlung, wenn es sich um ein

1) Der Unterschied ist: das identische Ding (etwa ein Tisch) stellt sich in verschiedenen Erscheinungen dar, bald rund, bald oval usw. Erscheinung und Ding bedeuten hier zugleich zwei phänomenologisch fundamental verschiedene Schichten. Dagegen bleibt der Zauberer, wenn er zum Vogel wird oder im speziellen Sinne der Umwandlung als Vogel in Erscheinung tritt, phänomenologisch genommen ein Ding gerade so gut wie vorher. Das Identische, dem die verschiedenen »Zuständlichkeiten« zukommen, liegt also nunmehr in derselben Schicht wie diese. Das Merkwürdige ist, daß die Analogie trotzdem sehr klar hervortritt.



einziges in Geschehen begriffenes Etwas handelt, das »als« jenes vergeht und »als« dieses entsteht. Dasselbe wohl meist individuelle Etwas, das vorher etwa als Zauberer oder als Weib vorhanden war, ist jetzt als Vogel oder als Salzsäule vorhanden, und der Übergang von einem zum anderen vollzieht sich in einem einzigen kontinuierlichen Geschehnis. Verschwinden und Neuauftreten bilden einen einheitlichen Prozeß »an« einem Identischen.

Selbstverständlich können wir uns eine beliebig große Anzahl solcher Prozesse aneinandergereiht denken: A kann sich erst in B, dann in C, dann in D verwandeln usw. – auch hier fordert die klar festgehaltene Idee der Verwandlung, daß A, B, C, D als dingliche Zuständlichkeiten eines einzigen Etwas auftreten: das, was erst A war, wurde allmählich zu B, dann zu C, dann zu D: A, B, C und D erscheinen auf ein und dasselbe Gegenständliche bezogen, das sich in ihnen »darstellt«.

Innerhalb dieser Betrachtung läßt sich nun Bewegung geradezu als Spezialfall der mit Ortsveränderung verknüpften Verwandlung auffassen. Wir brauchen dazu nur anzunehmen, die Ortsveränderung sei minimal, d. h. der neue Ort dem jeweils vorher eingenommenen unmittelbar benachbart – eine Kette solcher »Verwandlungen« in unmittelbarer Folge würde dann eine Bewegung über eine beliebige Strecke ergeben. Zwar haben wir hier zunächst noch eine mit Verwandlung im eigentlichen Sinne kombinierte Bewegung vor uns; denken wir uns indessen die betreffenden in solcher Weise kontinuierlich aneinandergereihten Zuständlichkeiten lediglich in ihren Ortsbestimmungen voneinander verschieden, und sonst in gar nichts anderem, so erhalten wir den Fall der reinen Bewegung, und die Zuständlichkeiten heißen dann ihre Phasen.

Erst durch diese Auffassung wird der Einwand[1] hinfällig, der uns zu all diesen Betrachtungen geführt hat. Es läßt sich nun, d. h. unter der jetzt angegebenen Voraussetzung, nicht mehr sagen, ein Gegenstand habe sämtliche Punkte eines Kontinuums nacheinander in ihrer natürlichen Reihenfolge eingenommen und gleichwohl sich nicht bewegt; denn auch hier gilt das für die Verwandlung Festgestellte: das Verschwinden eines Etwas ins Nichts und sein anschließendes Wiederauftreten an einer unmittelbar benachbarten Stelle ist deshalb keine Bewegung, weil hierbei dem dort Verschwindenden und hier Wiederauftretenden jener innere Zusammenhang fehlt, der

1) Vgl. oben S. 7.

— wie eben bei echter Verwandlung und Bewegung — beides lediglich als Zuständlichkeiten oder Phasen eines einzigen in dem betreffenden Geschehen (der Verwandlung, der Bewegung) befindlichen, in ihm konstant verharrenden Etwas erscheinen läßt.

Im Falle der reinen Bewegung ist die Sachlage am durchsichtigsten: hier ist das zugrunde liegende Identische — wenigstens bei genügender Langsamkeit des Vorgangs — selber in voller Anschaulichkeit gegeben: wir sehen es identisch verharren, während zugleich ganz im Sinne unserer Voraussetzung das Verschwinden der vorangehenden Phase das Entstehen der nachfolgenden ausmacht: es gehört direkt zum Wesen jenes Verschwindens, daß es vollkommen zusammenfällt mit diesem Entstehen, der Gegenstand schwindet sozusagen in die unmittelbar benachbarte Stelle hinüber.

Gar keinen wesentlichen Unterschied bedeutet es aber nun, wenn noch außerdem Verwandlung im eigentlichen Sinne hinzutritt.

Wir denken uns z. B., daß während der Bewegung über die Strecke AB ein Gegenstand kontinuierlich eine Reihe von Verwandlungen durchmacht, also etwa aus einem α nacheinander in β, γ, δ, ε usw. übergeht. Natürlich hat sich hier nicht α, β od. dgl. von A nach B bewegt, sondern es ließe sich höchstens sagen, daß α, indem es zugleich die bewußten Verwandlungen durchgemacht, sich in dieser Weise bewegt habe: damit wäre dann lediglich ein Spezialfall des allgemeineren Falles hervorgehoben, der unserer Annahme zunächst allein entspricht und nach der hier einfach irgendein (gleichgültig wie zu denkendes) Etwas sich während seiner Bewegung noch in der mannigfachsten Weise verwandelt hat. Auch jetzt besteht also noch die Beziehung auf jenes Identische, obwohl dieses gewiß nicht mehr selber anschaulich hervortritt. Sowohl durch die Idee der Bewegung wie durch die der Verwandlung wird es gleichermaßen erfordert.

Immer und unter allen Umständen muß jenes identische Etwas vorhanden sein — es ist genau so wichtig, genau so »konstitutiv« für Bewegung, wie die anderen beiden von uns zuerst aufgezeigten Bestimmungen, die wir kurz als die zeitliche und räumliche Kontinuität zusammenfassen können, ja es ist für die Empirie vielleicht die allerfundamentalste und wichtigste Bedingung: nur wenn ich mich berechtigt glaube, den schmalen Streifen am Horizonte mit dem Schiffe, das heute Morgen den Hafen verließ, zu identifizieren, d. h. eben auf ein und dasselbe zu beziehen, nur dann und

ganz ausschließlich nur dann werde ich mich genötigt finden, dessen Bewegung anzunehmen.[1]

IV. Laut Experiment spielt im Aufbau der »gesehenen« Bewegung die Identifikation die entscheidende Rolle. Die sogenannte »Bewegungsempfindung«.

Soviel von der Idee der Bewegung, – sie steht aber auch mit jeder einzelnen Bewegungsauffassung in engstem Zusammenhang. Überall, wo wir sinnvoll von Bewegung reden, wo wir irgend etwas als Bewegung auffassen, müssen alle drei Momente irgendwie vorhanden, irgendwie mitgemeint[2] sein. Ganz gleichgültig, ob es sich dabei um eine bloß gedachte, erschlossene, hinzuassoziierte oder aber um eine wahrgenommene oder gar »empfundene« Bewegung handelt.

Dabei soll dieses »Mitgemeintsein« durchaus keine klar bewußte Explikation involvieren, sondern es ist implizit gedacht: daß ohne diese Momente jenes aufgefaßte Etwas aufhören würde, als Bewegung zu gelten. Genau so würde ja auch ein Etwas, das als Kreis aufgefaßt wird, aufhören uns als Kreis zu gelten, sobald in ihm das Moment der Rundheit oder der Gleichheit aller seiner Durchmesser, das für diesen wesentlich ist, nicht mehr vorhanden wäre. Auch hier ist es gleichgültig, ob der Kreis wahrgenommen oder nur gedacht ist: es muß ja doch eben eine gemeinsame Bestimmung vorhanden sein, die uns in beiden Fällen in so evidenter Weise, wie es doch nun einmal der Fall ist, zwingt, das uns jeweils Vorschwebende gerade als Kreis zu kennzeichnen und mit nichts anderem zu verwechseln. Warum es bei der Bewegung anders sein sollte, ist nicht abzusehen. Natürlich gibt es Unterschiede in der Art und Weise, in der Bewegung uns zur Gegebenheit kommt — sie können aber nie und nimmermehr die Bewegung selbst, ihrem Wesen nach betreffen, sondern einzig und allein die Akte, in denen sie erfaßt wird. Es ist gewiß nicht dasselbe, ob Bewegung wahrgenommen oder vorgestellt oder gedacht wird – in allen Fällen

1) Allerdings spielt in dieses Beispiel wieder die echte Beziehung von Ding und Erscheinung hinein, d. h. die beiden Gegebenheiten finden sich noch außerdem in verschiedenen Schichten, doch macht das für unser Problem nichts aus.

2) »Mitgemeint« nach Reinach, »Zur Theorie des negativen Urteils«, Münchener philos. Abhandlungen, Leipzig 1911, S. 209.



ist es aber doch Bewegung, die irgendwie erfaßt wird. Bei der großen Dehnbarkeit des Begriffes der Empfindung kann es gewiß auch seine Berechtigung haben, von einer »Bewegungsempfindung« (wir denken dabei hier nur an die optische Bewegungsempfindung) zu reden. Nur bleibt sie so lange nicht viel mehr als ein Wort, als nicht genau gezeigt ist, wieso das in ihr Gegebene oder durch sie Erfaßte sich unmittelbar als Bewegung dokumentiert.

Meint man aber mit einer Bewegungsempfindung (als Empfindung sui generis) gerade umgekehrt, daß durch sie dieses »sich als Bewegung dokumentieren« entbehrlich sein müsse, dann ist es sicherlich so verfehlt wie möglich, dergleichen anzunehmen. Ja, wenn Bewegung zur Gegebenheit zu bringen nur dadurch möglich wäre, daß wir auf eine gewisse Empfindung rekurrieren müßten, wie das etwa bei Blau oder Süß tatsächlich der Fall ist, dann hätte das seinen guten Sinn — das ist aber im Falle der Bewegung genau so evident unsinnig, wie es das etwa auch im Falle der Auffassung des Kreises sein würde: denn offenbar kann ich mir das, was das Wort Kreis besagen will, in denkbar vollkommenster Weise klar machen, ohne jemals einen solchen wahrgenommen oder gar gesehen zu haben. Man braucht nur den Widersinn einer »Kreisempfindung« als »Empfindung sui generis« einmal wirklich durchzudenken, um sofort auch von dem Nonsens einer analogen Bewegungsempfindung überzeugt zu sein.

Es ist nun außerordentlich charakteristisch, daß trotz der großen und gleichsam gefühlsmäßigen Abneigung, die sich in der modernen psychologischen Literatur allmählich gegen die Annahme einer spezifischen Bewegungsempfindung geltend gemacht hat, sich doch dieses allein entscheidende Argument gegen sie nirgends diskutiert findet — trotzdem ich es schon vor Jahren gebracht habe.[1] Hätte man es beachtet, so wäre es sicherlich nicht möglich geworden, auch heute noch so unglaublich kindliche Bemerkungen zu wiederholen, wie den im Hinblick auf die angebliche »Bewegungsempfindung« ausgesprochenen Satz Fleischls, daß »die Grundsätze der Logik Geltung für Gedanken und Vorstellungen beanspruchen können, nicht aber für Empfindungen«.[2]

Oft erlaubt eben überhaupt erst die phänomenologische Analyse eine widerspruchsfreie Formulierung der Ausgangspunkte experi-

1) Linke, Die stroboskopischen Täuschungen und das Problem des Sehens von Bewegungen, Wundt, Psychol. Stud. III, S. 499.

2) W. Lasersohn in Schumanns »Untersuchungen über die Wahrnehmung der Bewegung durch das Auge«, Zeitschr. f. Psychol. Bd 61, S. 100.

mentell-psychologischer Forschung. So ist es z. B. entschieden ein Widerspruch, wenn einerseits behauptet wird[1], es sei bei einem Experiment Bewegung »gesehen« und doch zugleich mit Sicherheit konstatiert worden, daß dabei keinerlei Zwischenlagen (zwischen den die Endstadien der Bewegung darstellenden Objekten) vorhanden gewesen. Nein! Überall, wo ich (um bei dieser Parallele zu bleiben) einen Kreis »sehe«, — mag er nun in Wirklichkeit vorhanden sein oder nicht — darf ich auch mit seinen Wesensbeschaffenheiten, also etwa mit dem Momente der Gleichheit seiner Durchmesser nicht in Widerspruch geraten: es kann also dieses Moment als ein dem Kreise als solchem zugehöriges unmöglich fehlen, es muß in diesem Sinne in irgendeiner Weise mit vorhanden sein.

Etwas ganz anderes ist es natürlich, ob dieses so »irgendwie Vorhandene« zugleich auch in der Weise der Wahrnehmung vorhanden sein muß. Das braucht es allerdings nicht — wie dies wohl auch von niemandem bisher behauptet worden ist. Ja, es braucht nicht einmal auch nur überhaupt anschaulich gegeben zu sein. Auch wenn ich ein Ding »sehe«, ist damit gewiß nicht gesagt, daß mir zugleich alle seine Wesensbeschaffenheiten in der Weise der Wahrnehmung oder Anschauung gegeben seien, seine Rückseite z. B. wird von mir gewiß nicht wahrgenommen oder anschaulich vorgestellt, wohl aber ist sie doch für mich irgendwie da, sie wird von mir »mitgemeint« oder miterfaßt, so daß ich gewiß höchst erstaunt wäre, wenn mir das Gegenteil nachgewiesen würde. Und genau so wie ich ein Recht habe, das Ding als gesehen zu bezeichnen, trotzdem die ihm wesentlich zugehörige Rückseite nicht gesehen wird, genau so könnte ich doch auch ein Recht haben, die Bewegung als gesehen zu bezeichnen, trotzdem die ihr wesentlich zugehörige kontinuierliche Phasenfolge nicht auch »gesehen« wird.

Das Experiment lehrt nun, daß es sich in der Tat so verhält.[2] Für die optische Wahrnehmung wenigstens kann die kontinuier-

---

1) Wie es Wertheimer a. a. O. S. 223 vielleicht anzunehmen scheint (»daß auch nicht einmal der Gedanke vorhanden war: ein Objekt habe sich hinüber bewegt«, trotzdem nämlich Bewegung. Aber was heißt hier Objekt? Jedes »Etwas« ist doch ein solches.)

2) Vgl. außer meiner oben (S. 13) zitierten Arbeit auch noch: Bericht über den V. Kongreß für exp. Psychol., Leipzig 1912, S. 196 ff., ferner meine Besprechung von H. Lehmann, Die Kinematographie, Zeitschr. f. Psychol. Bd. 65.



liche Phasenfolge sicher fehlen, ohne daß dadurch die Bewegungswahrnehmung gestört würde. Es genügt unter Umständen die Wahrnehmung zweier zeitlich getrennter »Phasen«, um Bewegungswahrnehmung deutlich hervorzubringen.

Es sei etwa als physikalische Grundlage vorhanden: zuerst ein vertikaler, dann ein horizontaler Radius an einer im übrigen gleichbleibenden Stelle des Gesichtsfeldes — »gesehen« aber wird nur ein einziger, sich bewegender, d. h. sich aus der vertikalen in die horizontale Lage drehender Strich.

Hier ergeben sich sofort mehrere wichtige Fragen. Zunächst: was ist da überhaupt irgendwie vorhanden? was ist davon bloß mitgemeint, was in voller – sei es sinnlicher, sei es nichtsinnlicher – Anschaulichkeit gegeben?

Machen wir sodann die Voraussetzung, daß jedem phänomenal Vorhandenen ein Wirkliches, und zwar mindestens ein psychisch Wirkliches korrelativ entspricht, so haben wir ein Recht, nach den spezifisch empirisch-psychologischen Gesetzmäßigkeiten zu fragen, die hier soviel mehr zur Erscheinung kommen lassen, als zunächst erwartet werden müßte. Denn die nach allgemeinsten Gesetzen nächstliegende Annahme wäre doch gewiß, daß beiden ruhend dargebotenen Objekten auch in der phänomenalen Sphäre[1] ruhende Korrelatobjekte zukommen – wie ja eben auch sonst ruhende Objekte zumeist als ruhende aufgefaßt werden.

Gerade diese psychologische Frage aber weist von neuem auf die Phänomenologie der Bewegungsauffassung hin. Denn unsere früheren Darlegungen ergaben, daß alle Wesenseigentümlichkeiten von Bewegung in allen Fällen von Bewegungsauffassung »irgendwie« vorhanden sein müssen, während ein folgerichtiges Weiterdenken doch zugleich auch zeigt, daß sie unmöglich alle in der Weise der sinnlichen Wahrnehmung vorhanden sein können: ganz gewiß wird dies ja von der »Identifikation«, wenn anders sie eine Wesenseigentümlichkeit der Bewegung ausmacht, nicht gelten. Und gesetzt nun, gerade sie (oder ein ähnliches seiner Natur nach jeder »sinnlichen« Anschaulichkeit fremdes Moment) spielte im phänomenalen Aufbau der »gesehenen Bewegung« die entscheidende Rolle, so würden in der Tat zu ihrer eigentlich optischen Grundlage nur wenige Phasen genügen.

---

1) Über diesen Terminus und die durch ihn bezeichnete Sache vgl. des Verfassers Schrift: »Die phänomenale Sphäre und das reale Bewußtsein«. Halle 1912.



Die Sachlage ist nun folgende: Überall, wo eine Bewegung gesehen wird, da muß »Identifikation«, d. h. das Bezogensein der Bewegungsphasen auf ein Etwas als dessen Zuständlichkeiten, irgendwie vorhanden sein — hier besteht ein phänomenologischer Wesenszusammenhang. Dagegen braucht a priori rein phänomenologisch genommen nicht umgekehrt überall, wo solche Identifikation stattfindet, auch Bewegung irgendwie vorhanden zu sein: die Identifikation schließt ja das Vorhandensein der übrigen Wesenseigentümlichkeiten der Bewegung keineswegs ein. Nun aber zeigt die experimentelle Variation, daß trotzdem in allen Fällen, in denen gemäß den objektiv-realen Grundlagen bloß Identifikation auftreten kann, gleichwohl auch Bewegung[1] gesehen wird: Hier zeigt sich also mit Evidenz, daß die Identifikation im Aufbau der gesehenen Bewegung eine viel wichtigere Rolle spielt als im Aufbau der Bewegung überhaupt — ist sie doch hier imstande, die weder ihren objektiv-realen Grundlagen nach, noch in der Weise der sinnlichen Wahrnehmung und wohl überhaupt Anschauung vorhandene Kontinuität der Phasenfolge in den Hintergrund zu drängen und jedenfalls im Sinne einer sinnlichen Wahrnehmungsgrundlage überflüssig zu machen.

Im Grunde ist darin nur ein Spezialfall eines auch sonst bekannten Gesetzes zu erblicken: ganz allgemein pflegt sich uns ja eine phänomenologische Einheit als gesehen (und überhaupt als wahrgenommen) darzustellen, auch wenn in der Tat nur sehr wenige ihrer Wesenseigentümlichkeiten zur vollen Anschauung gelangen; wir wiesen ja oben schon darauf hin, wie außerordentlich wenig auch von einem Dinge im eigentlichen Sinne wahrgenommen zu werden braucht, um doch zur Rede von der Wahrnehmung des Dinges zu berechtigen. Es wäre seltsam, wenn für die Bewegung nicht ganz dasselbe zu gelten hätte.

So ergibt sich uns ganz zwingend die einfachste und plausibelste Theorie des »Sehens von Bewegungen«, nach der eben Bewegung »sehen« gar nichts anderes heißt als zwei oder mehr, insbesondere ihren räumlichen Bestimmungen nach verschiedene, in der Weise der »optischen Wahrnehmung« direkt gegebene »Gegenstände« unmittelbar als Zuständlichkeiten oder Erscheinungsweisen eines und desselben in kontinuierlichem Geschehen begriffenen Etwas auffassen. Inwieweit dann etwa zur Erklärung der besonderen Eigenart der

---

1) Wie neuerdings wieder Wertheimer experimentell gezeigt und selbst ausdrücklich hervorgehoben hat, a. a. O. S. 190.



Erscheinung noch anderes – etwa Assimilationsprozesse[1] – herangezogen werden muß, kann hier außer Betracht bleiben.

V. Schädlichkeit mangelnder phänomenologischer Analyse bei der experimentellen Untersuchung.

Nun scheinen freilich gewisse Befunde aus neuester Zeit die Grundlage dieser meiner Theorie in Frage zu stellen. In einer nach ihrer rein experimentellen Seite hin äußerst wertvollen und für mich selbst sehr anregenden Arbeit glaubt Max Wertheimer[2] ungeachtet vieler sonst sehr zugunsten meiner Auffassung sprechender wichtiger Ergebnisse dargetan zu haben, daß »Identität« nicht für den Bewegungseindruck »konstitutiv« sei. Die Versuchspersonen konnten mehrfach eine Zweiheit in dem sich Bewegenden konstatieren.

Leider aber finden wir (trotz mancher an sich interessanter näherer Angaben hierüber) keine Spur auch nur eines Ansatzes zu einer phänomenologischen Analyse des hiermit Gemeinten.

Denn was bedeuten jene Worte? Soll damit gesagt sein, daß im Momente des Bewegungseindrucks das Bezogensein auf ein Identisches überhaupt nicht irgendwie vorhanden, dem Erlebenden nicht irgendwie nähergebracht ist?

Damit wäre dann offenbar der Wesenszusammenhang zwischen Bewegung und »Identität« bestritten. Nun mag das an sich ja vielleicht seine Berechtigung haben – nur dürfen wir gewiß einem experimentellen Nachweis dafür nicht mehr Vertrauen entgegenbringen als etwa der experimentellen oder überhaupt empirischen Entdeckung, daß in gewissen Kreisen die Durchmesser ungleich oder daß $\sqrt{-1} = 0,3$ ist – in beiden Fällen ist natürlich a priori klar, daß es sich nur um Beobachtungs- bzw. Rechenfehler handeln kann.

Oder aber es soll heißen: jene Identitätsbeziehung ist (im Experiment) nicht wahrnehmbar (bzw. anschaubar) gegeben. Das ist sicher zuzugeben, wenn hier Wahrnehmbarkeit in dem engen Sinne der »sinnlichen Wahrnehmung« genommen wird – um so mehr aber ist es zu bestreiten, sobald man den hier doch wohl eigentlich nur in Frage kommenden Begriff der kategorialen Wahrnehmung im Husserlschen Sinne zugrunde legt: auch etwa die Einheit des Tisches vor mir ist gewiß nicht zu sehen oder zu riechen, und doch ist sie unmittelbar in der Wahrnehmung da und in der vollen Eindringlichkeit eines Wahrgenommenen.

1) Im Sinne Wundts, vgl. Linke a. a. O. S. 530 ff.

2) Wertheimer a. a. O. (vgl. oben S. 2) S. 188 ff.



Ebenso könnte es sich doch auch mit der Identität verhalten. Und so verhält es sich wirklich. In sehr dankenswerter Weise hat ja eben Wertheimer selbst wieder gezeigt, daß in allen den Fällen, in denen nur überhaupt der Bewegungseindruck klar und deutlich (»optimal«) gegeben ist, sich auch die »Identität« ganz zwingend darstellt[1] – offenbar ohne daß es einer langwierigeren phänomenologischen Durcharbeitung des beobachteten Materials bedurft hätte. Aber in schwierigen Fällen, da wo auch der Bewegungseindruck selbst nicht mehr mit voller Deutlichkeit (nicht »optimal«) hervortrat, da – so wird man doch allein zunächst sagen dürfen – kann auch der Identitätseindruck in seiner Deutlichkeit herabgesetzt sein, so daß jetzt große Subtilität und Vorsicht geboten ist: ohne eine sehr gründliche phänomenologische Analyse des vorliegenden Tatbestandes wird hier gar nichts zu erreichen sein.[2] Wir finden das bestätigt, wenn wir den Verfasser gerade aus solchen schwer zu beobachtenden Fällen (und so viel ich sehe, nur aus solchen[3]) den obigen wichtigen Schluß ziehen sehen, daß nämlich »Identität« nicht für den Bewegungseindruck »konstitutiv« sei.

Aber dieser Schluß gelingt in Wahrheit nur infolge einer Unklarheit, die leider die ganze Arbeit von vornherein durchzieht. Sie ist bei der Kritik einer Anschauung, die sich wie die meinige wesentlich auf das Identitätsbewußtsein gründet, besonders schwerwiegend – denn sie betrifft eben die Identität selbst. W. faßt diesen wichtigen Begriff von Anfang an höchst unscharf, ja, er läßt ihn gleich bei seiner Einführung in den der Gleichheit hinüberspielen und erläutert ihn sogar unmittelbar durch den Gebrauch des Gleichheitszeichens (a=b).[4] Natürlich sind Gleichheit und Identität ganz heterogene Gegenstände: identisch

1) a. a. O. S. 186: »der optimale Bewegungseindruck zeigte ein Identisches«.

2) Die vagen Aussagen der Versuchspersonen besagen hier schlechterdings gar nichts, ehe nicht festgestellt ist, in welchem Sinne sie »Identität«, »Dualität der Bewegung« usw. meinen, und vor allem ob sie alle dasselbe unter diesen Worten verstehen. Man wird ja zunächst erwarten müssen, daß ihre Klarheit über derlei Dinge zum mindesten nicht größer ist als die des Experimentators.

3) a. a. O. S. 202 wird »schlechte Bewegung« geradezu durch »duale Bewegung« erläutert! Ebenso vorher immer »Dualität« bei nicht optimalen (d. h. undeutlichen) Eindrücken.

4) a. a. O. S. 188, S. 238.

ist das Gemeinsame des irgendwie gesondert in Erscheinung Tretenden, und das Gesonderte wiederum kann in bestimmter Hinsicht sowohl gleich als ungleich sein.

Und deshalb steht es mit der Annahme einer Identität ganz und gar nicht in Widerspruch, daß sich unter Umständen die »Phasen« als zwei verschiedene Dinge darstellen. Im Gegenteil: ist doch von mir gerade folgender Versuch zum klarsten Belege meiner Theorie wiederholt in den Vordergrund gestellt worden! Ein Kreis und ein Dreieck werden abwechselnd »stroboskopisch« exponiert: man sieht dann, wie die eine Figur sich in die andere verwandelt, und diese Verwandlung ist hier als solche zugleich Bewegung: die Dreieckseiten biegen sich in die Kreisperipherie hinein und umgekehrt. Hier werden gewiß zwei Figuren gesehen – ebenso gewiß aber werden sie beide auf ein einziges im Übergang von einer zur anderen begriffenes Etwas bezogen, dessen »Zuständlichkeiten« sie sind, was wir ja eben durch Ausdrücke wie »die eine Figur verwandelt sich in die andere«, »biegt sich in die andere hinein« u. dgl. besagen wollen.

W. zieht sogar (a. a. O. S. 239) meine eigenen Worte heran, um damit zu erhärten, daß ich mich selbst im Widerspruch mit meiner eigenen Theorie bei schlichter Wiedergabe der Tatsachen der Konstatierung »dualer« Bewegung nicht habe entziehen können. Nun spreche ich freilich an den herangezogenen Stellen ganz harmlos von zwei verschiedenen Figuren – aber eben daraus hätte W. bei vorsichtiger Erwägung deutlich ersehen können, daß auf seiner Seite ein Mißverständnis vorliegen mußte.[1]

Ist es nicht im höchsten Maße bedauerlich, daß soviel Fleiß, Gründlichkeit und experimenteller Scharfsinn[2] nun im Hinblick auf eine Reihe der entscheidensten Punkte ganz vergeblich verpuffen

1) Ich habe mich a. a. O. S. 520 ganz unmißverständlich über meine Auffassung der »Identifikation« ausgesprochen. Diese ist auch von anderen Forschern durchaus richtig wiedergegeben, vgl. besonders A. Messer, Empfindung und Denken, Leipzig 1909, S. 41, A. Ich bin übrigens dieser Anmerkung Messers sehr dankbar, denn sie wies mich zuerst darauf hin, wie nahe ich in meinen Untersuchungen denen anderer, mir bis dahin noch ziemlich fernstehender Forscher gekommen war.

Auch V. Benussi bekundet in seiner interessanten Arbeit, »Stroboskop. Scheinbewegungen und geom.-opt. Gest.-Täuschungen«, Arch. f. d. ges. Ps., Bd. 24, S. 40ff., eine in allen wesentlichen Punkten richtige Auffassung der Grundlagen meiner Theorie.

2) Natürlich habe ich hier nicht die Aufgabe, meine Theorie im einzelnen gegen Wertheimer zu verteidigen. Das wird — auf experimenteller Grundlage — an anderer Stelle geschehen.

müssen, weil sie das Fundamentalste unbeachtet gelassen haben, eben die phänomenologische Wesensanalyse?

Vielleicht meint man, Irrtümer kämen eben überall vor — gewiß, wenn nur nicht Irrtümer dieser Art typisch wären und ganz und gar die Konsequenz eines systematisch gezüchteten Panempirismus, der die Übung in Experiment und Induktion als ausschließliche Grundlage der psychologischen Schulung angesehen wissen will und alles Nichtempirische als »Konstruktion« verspottet.

Historisch ist dieser Panempirismus allerdings begreiflich und verzeihlich: der Schaden, den die frühere »philosophische« Verachtung aller Empirie jeder soliden Erforschung des Psychischen entgegengebracht hatte, war allzu groß geworden, um nicht auch die radikalste Reaktion gegen sie in Anbetracht der Zeitverhältnisse als unbedingt nützlich erscheinen zu lassen.

Aber der Dank, den wir der älteren Forschergeneration gerade für diesen ihren Radikalismus schuldig sind, darf uns Jüngere nicht gegen jene Fülle wichtigster Probleme blind machen, die eine frühere Zeit zu übersehen ein gewisses Recht hatte.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik

(mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants)

von

Max Scheler (Berlin).

II. Teil.

IV.

Wertethik und imperative Ethik.

1. Unzureichende Theorien vom Ursprung des Wertbegriffs und dem Wesen sittlicher Tatsachen.

Jede Art von Erkenntnis wurzelt in Erfahrung. Und auch die Ethik muß sich auf »Erfahrung« gründen. Es ist aber eben die Frage, was das Wesen derjenigen Erfahrung ausmacht, die uns die sittliche Erkenntnis gibt und was für wesentliche Elemente eine solche Erfahrung enthält. Wenn ich eine Handlung, die ich vollzog, in der Erinnerung oder schon vor ihrer Ausführung als »gut« oder »schlecht« beurteile oder das Verhalten meines Nebenmenschen, was für eine Art Erfahrung gibt hier das Material des Urteils? Es geht nicht an, diese Untersuchung mit der Analyse des sprachlich formulierten beurteilenden Satzes zu beginnen. Die sogenannten Beurteilungen sind von den Urteilen der logischen Form nach nicht verschieden. Es fragt sich also, was für ein Tatsachenmaterial hier eigentlich der »Beurteilung« entspricht; wie es uns zugeht, aus welchen Faktoren es besteht. Die unmittelbar gegebenen Tatsachen, die den Prädikaten der Sätze wie »diese Handlung ist vornehm, gemein, edel, niedrig, verbrecherisch usw.« Erfüllung geben, und die Art, wie sie uns zugehen, ist also zu erforschen.

Nichts erscheint dem oberflächlichen Blick paradoxer als die Behauptung, daß es so etwas gäbe wie sittliche »Tatsachen«. Man gibt gerne zu, daß es astronomische, botanische, chemische Tatsachen gibt, mit denen die Theorien »übereinstimmen« müssen — in irgend-



welcher Weise. Aber was wären wohl »sittliche Tatsachen«? Sehen wir einmal ab von der allgemeinen Schwierigkeit, die im Begriff der »Tatsache« überhaupt liegt: Ob nicht jegliche Tatsache bereits eine gewisse geistige Konstruktion sei, ein Etwas-X, das einem herangebrachten Begriff, einer Frage, einer Hypothesis Antwort erteilt, oder ob es echte und reine Tatsachen gibt; so findet man hier — abgesehen von dieser das Wesen der Tatsache betreffenden Frage — doch noch eine große Differenz. Mag es so sein oder anders, so ist doch die Frage nicht dieselbe für die »sittlichen Tatsachen« und andere »Tatsachen«. In die Natur hinausschauend nehme ich Sterne wahr, Pflanzen, Tiere, Körper von mannigfachster Zusammensetzung. In mich hineinschauend ein Ich, ein Streben, Wollen, Empfinden in mannigfachster Verwebung. In einer gewissen Sphäre, die man als »Sein der idealen Gegenstände« zusammenfassen kann, erfasse ich denkend z. B. Zahlen und mannigfache Beziehungen zwischen ihnen. Aber wo fände ich die sittlichen Tatsachen? Gewiß kann ja ein Ich, z. B. ein Wollen gut und schlecht sein, vornehm und niedrig. Aber sehe ich denn das ebenso, wie ich in der inneren Wahrnehmung die in einem Wollen liegenden Faktoren des Strebens, der Bejahung, des »es soll wirklich sein«, der immer mitgegebenen Spannungsempfindungen der Muskeln usw. unterscheiden kann? Und kann nicht auch ein Gesetz, eine Einrichtung, ja die Ordnung und Unordnung in einem Zimmer mit Sittliches benennenden Prädikaten wie »gerecht« und »ungerecht«, »ordentlich« und »unordentlich« verbunden werden — Dinge, die doch sicher gar nicht in mir vorkommen und in innerer Wahrnehmung nicht erscheinen können? Durchmustere ich so die ganze Welt, so scheine ich keine »sittlichen Tatsachen« zu finden. Wo überall hat man doch die »sittlichen Tatsachen« gesucht in der Geschichte der Philosophie!

Viele meinten sie in der »inneren Erfahrung« anzutreffen. Aber daß es allerhand Gefühle gibt, z. B. des »Schicklichen« und »Unschicklichen«, der »Reue«, der »Sünde«, der »Schuld« usw., die so vorzufinden sind, das ist sehr ungenügend. Denn gewahre ich etwa das an und in diesen Gefühlen, was da schicklich, unschicklich, was Reue, Sünde, Schuld genannt wird? Ist denn ein Gefühl selber »schicklich« und »unschicklich« — so wie es stark, schwach, Lust und Unlust ist und diese und jene Qualität hat? Doch wohl nicht. Ja, wenn wir schon die jenen Worten entsprechenden Tatsachen »Reue«, »Schuld«, »Sünde« irgendwie in Händen hätten und wüßten, was das alles eigentlich ist, so hätte es einen Sinn, die Gefühle, die wir bei der Gelegenheit des Bereuens, des Sichschuldigwissens

usw. haben und in uns vorfinden, anzugeben; so also wie wir die Vorstellungen a und b dadurch bestimmen können, daß wir sagen, die Vorstellung a sei die »von Bismarck«, die b sei jene »von Moltke«. In beiden Fällen aber gehen wir *hinaus* aus dem, was wir in der inneren Erfahrung finden, hinaus zu *Gegenständen*, die gar nicht in den Erlebnissen liegen. Der Psychologe, der Forscher, dessen Sphäre die innere Erfahrung ist, weiß denn auch gar nichts davon, daß seine Tatsachen »sittlich« und »unsittlich« sind. Jedermann weiß vielmehr, daß gerade der Psychologe diese sich leicht aufdrängenden Unterschiede immer wieder *zurückzuweisen* hat. Es gibt *keine* psychologische Einteilung von guten und schlechten Gefühlen. Mag in das innere Sein und Geschehen die Welt der ethischen Begriffe alles Mögliche hineinmalen, so daß ein bestimmt geartetes Unlustgefühl da als »Reue«, als »Schuld« und dergleichen »erscheint«, ganz ebenso wie in einem bestimmten Komplex von Farben, Formen, Schatten ein »Baum« oder ein »Haus« erscheint: Er als Psychologe muß gerade von *diesen* Bedeutungsunterschieden *hinwegsehen*, um seinen Gegenstand zu gewinnen. In der Sphäre der »inneren Wahrnehmung« stecken also die »sittlichen Tatsachen« nicht.

Stecken sie nun etwa in der Welt der idealen Gegenstände, da wo Zahlen, »der« Kreis, »das« Dreieck liegen? So meinte Platon. In einem Sinne ist die Annahme richtig. Es gibt auch einen idealen Bedeutungsinhalt, das »Gute«, das ich mir an einem guten Menschen, an einer guten Handlung so zum Bewußtsein bringen kann, wie die ideale Spezies »das Rot« an einem gesehenen Rot; das »Rot« also an einem Rot bestimmter Nuance. Aber es ist eben ein Unterschied, ob Gegenstände *nur* in diesem Bereich auffindbar sind, oder auch anderswo. Zahlen und Dreiecke sind *nur* da gegeben. Ich kann sie nicht anschauen wie Rot und Grün. Es gibt nur *eine* Zahl 3, wieviele Operationen mich auch zu ihr führen mögen und mit welchen Zeichen ich sie bezeichne. Aber Rot und Grün, den Ton d und c gibt es auch noch in einer anderen Sphäre. Ich kann ein Rot haben in der Anschauung, ohne überhaupt auf die Bedeutung »das Rot« hinzusehen. Das ist nicht so, daß eine ganz »unbestimmte« Farbe überhaupt erst zum Rot würde dadurch, daß ich sie unter diese Bedeutung bringe; das gesehene Rot kann tausend Nuancen haben, die in die Bedeutungssphäre nicht eingehen. Dagegen gehört das, was an einem gesehenen, gezeichneten Dreieck *nicht* unter diese Bedeutung fällt, auch nicht in die Sphäre des *Dreieckigen*: Es sind »Abweichungen« davon, verschiedene Farben usw., die überhaupt nicht dreieckig sind. Ist es nun wirklich so, wie

Platon meint: daß es sich mit dem »Guten« ebenso verhält, wie mit dem Dreieck oder der Zahl 3? Sind vornehm, großmütig, gerecht usw. schon als Wertqualitäten verschieden, so wie die Nuancen des Rot als Anschauungsinhalte, oder sind sie nur »Beispiele« des einen »Guten«, deren Verschiedenheiten nur in den mannigfachen zusammengesetzten, die Qualitäten tragenden Willensakten, Handlungen, Menschen usw. lägen, welche da großmütig, gerecht, vornehm sind? Und kann ich nicht z. B. jede Art von Güte, die ich in der Erfahrung treffe, als eine besondere, eigentümliche Tatsache gewahren, ohne auf die Idee »die Güte« hinzublicken — wie immer auch es möglich sei, in solchem Falle an das Wesen der »Güte« zu denken? Zweifellos ist dies zu bejahen. Sittliches liegt nicht nur im Gebiete idealer Bedeutungen. Und nicht erst unter dem Lichte solcher gesehen, werden »vorsittliche Tatsachen« zu sittlichen. Es gibt ursprünglich sittliche Tatsachen, die von der Bedeutungssphäre sittlicher Begriffe ganz verschieden sind. Es ist nur die alte und historisch so wirksame Zerteilung des Geistes in »Verstand« und »Sinnlichkeit«, deren Täuschungen auch Platon hier verfiel. Weil sittliche Werte, ja alle Werttatsachen dies gemein haben mit Geraden und Dreiecken, daß sie nicht in der Sphäre der Empfindungsinhalte liegen, darum sollten sie nur durch die »Vernunft erfaßbare Bedeutungen« sein. Aber ein Kind spürt der Mutter Güte und Sorge, ohne irgendwie die Idee des Guten erfaßt zu haben und mit zu erfassen, — sei es auch so vag wie immer. Und wie häufig fühlen wir an einem Menschen, der unser Feind ist, eine schöne sittliche Qualität, während wir in der Bedeutungssphäre bei unserer alten negativen Beurteilung seiner bleiben — so daß die Erscheinung jener schönen Qualität, ohne unsere intellektuelle Überzeugung über ihn zu ändern, vorüberflieht. Gegenüber der Sphäre der Nur-Bedeutungen sind also die sittlichen Tatsachen Tatsachen der materialen Anschauung, und zwar einer nicht sinnlichen Anschauung, sofern wir mit »Anschauung« nicht notwendig die Bildhaftigkeit des Inhalts, sondern die Unmittelbarkeit im Gegebensein des Gegenstandes meinen.

Noch eine Analogie, die diese Ansicht für sich anführt, ist zu zerstören. Man legte häufig großen Wert darauf, daß die sittliche Werte meinenden Worte, so wenig wie die mathematischen Begriffsworte, ein sie adäquat deckendes Korrelat im Gehalt der »Erfahrung« fänden. Wie kein realer Körper ein reiner Würfel ist, so gälte — »Niemand ist gut, denn Euer Vater im Himmel«; d. h. man leugnete auch darum »sittliche Tatsachen« unabhängig von

der Bedeutungssphäre, weil die Sittliches meinenden Worte nicht nur ein »Ideelles« sondern auch ein »Ideales« meinen, dem sich wirkliche Menschen, Handlungen immer nur »annähern« — in bestimmten Graden. So behaupteten spätere Platoniker (wie Augustin, Descartes, Malebranche), daß man die Güte eines bestimmten Menschen gar nicht erfassen könne, ohne daß man die Idee einer Allgüte, die Idee Gottes an ihn heranbringe — ganz ebenso wie man eine endliche gerade Linie nicht als solche erfassen könne, ohne sie an die Idee einer absolut unendlichen Geraden gleichsam messend anzulegen und ohne sie als einen »Teil« einer unendlichen Geraden aufzufassen. Indessen muß die Behauptung, daß alle Werte »ideale« sind, abgewiesen werden. Es gibt Werte von Idealem, Werte von Faktischem. Niemals aber ist der sittliche Wert als solcher ein »Ideal« von etwas, was selbst noch kein Wert wäre. Es ist gar nicht anzugeben, welche Richtung der »Idealisierung« man einschlagen müsse, um aus wertindifferenten Eigenschaften eines Menschen z. B. einen Wert zu gewinnen. Der Wert muß erblickt sein, wenn ich ihn idealisieren will, und es ist gleichgültig, ob als endliche oder unendliche Sache der betreffenden Qualität. Auch geht es durchaus nicht an, die Verschiedenheiten der sittlichen Wertqualitäten wie schon die Grundverschiedenheit gut und böse in bloße Annäherungsgrade an ein »Ideal« des »Guten« oder der »Allgüte« aufzulösen. Der sokratisch-platonische intellektualistische Idealismus hat von vornherein den Irrtum begangen, die Werte des Schlechten in ihren mannigfachen Sonderqualitäten als positive Tatsachen zu leugnen und das Schlechte mit dem bloßen weitesten Abstand vom höchsten Gut oder »dem Guten« gleichzusetzen, resp. es dem »Scheinhaften« (μὴ ὄν im Gegensatz zum ὄντως ὄν) gleichzusetzen. Nun kommen aber auch die Werte — und zwar die des Guten und des Schlechten — auf allen Seinsstufen vor, sofern solche zu unterscheiden sind. Niemals aber kann das »Gute« mit der letzten Seinsstufe (dem ὄντως ὄν, wie Platon sagt) identifiziert und das Schlechte nur als relativere Seinsstufe angesehen werden.

Der moderne Rationalismus (z. B. Spinoza, Leibniz, Wolff) begeht denselben Irrtum, wenn er den unklaren Begriff der »Vollkommenheit« zu diesem Zwecke verwendet und das Vollkommenere einem »höheren Grade des Seins«, das absolut Vollkommene aber dem ens realissimum gleichsetzt. Vollkommenheit setzt die Werttatsache voraus und gewinnt auf eine Sache angewandt erst einen Sinn, wenn eine bestimmte wertvolle Eigenschaft der Sache aufgefaßt ist, in bezug auf die sie vollkommen ist.



Sind also die sittlichen Werttatsachen in der Sphäre der reinen Bedeutungen nicht anzutreffen, wo sind sie dann, und wie lassen sie sich finden? Beachten wir, bevor wir die Frage selbst beantworten, noch eine Theorie, die man darüber aufgestellt hat. Sie besagt, daß es echte Erfüllungen der Worte gut, vornehm usw. überhaupt nicht gäbe, weder in der Bedeutungssphäre noch sonstwo, sondern daß es sich dabei um menschliche Erfindungen handelt, die ursprünglich nur in den Worten der Sprache Existenz haben; in Worten, die in diesem Falle gar nicht in intentionaler Funktion gebraucht werden, sondern nur als Ausdruck von Gefühlen, Affekten, Interessen, Akten des Begehrens.

Die erste dieser Behauptungen ist am radikalsten durch Thomas Hobbes vertreten worden. Auch mannigfachen Äußerungen Fr. Nietzsches liegt sie zugrunde, z. B. dem Satze: »Es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen«.

Mit dem Platonismus und seinen Abzweigern hat diese Auffassung trotz der grundverschiedenen Beurteilung der »Ideen« und »Bedeutungen« mehr gemein, als sie weiß. Werden doch hier wie dort selbständige Werttatsachen überhaupt und sittliche Werttatsachen insbesondere geleugnet, und die gesamte Welt des Sittlichen in die Sphäre eines unanschaulichen Gedankenreichs verschoben. An die Stelle ewiger Ideen, die nur bedeutungsmäßig erfaßbar sind, treten freilich hier bloße »Deutungen«, die zunächst unwillkürlich aus gleichartigen tatsächlichen Strebungen, Interessen, Bedürfnissen einer Gruppe erwachsen, um dann später einer mehr oder weniger willkürlichen Definition und Vereinbarung zu verfallen. Nicht Erkenntnis des sittlich Wertvollen, sondern Festsetzung, was so zu nennen sei, und nicht Evidenz und Wahrheit, sondern Zweckmäßigkeit müsse sittlichen Streit entscheiden.

Der Kernpunkt dieser Lehre ist, daß es eine besondere sittliche Erfahrung nicht gibt. Die Worte, die Werte und besonders sittliche Werte bezeichnen, und die Sätze, die sittlichen Beurteilungen, die solche Worte enthalten, sind hiernach nicht Worte und Sätze, die einen Tatbestand wiedergeben und auf diesen Tatbestand hin in intentional kognitiver Funktion stehen, sondern es sind zunächst bloße Ausdrucksreaktionen von tatsächlich stattfindenden, aber dabei nicht in der inneren Wahrnehmung als psychische Tatsachen erfaßten Gefühls- und Strebensvorgängen; und sie werden auf einer höheren Stufe der Ausbildung willkürliche Ausdrücke einer gewissen Bereitschaft, in einer bestimmten Weise

zu handeln; nicht also sind sie Mitteilungen eines Erkannten, sondern Mittel, unsere eigene und unserer Mitmenschen Handlungen in einer bestimmten Richtung zu leiten. Das Loben und Tadeln geht hiernach dem sittlichen Werterfassen voran. Die Sätze »diese Handlung, dieser Charaker usw. ist gut« bauen sich nicht auf ein Werterkennen auf. Vielmehr ergeben sich die Begriffe gut, schlecht usw. erst durch eine Reflexion auf Akte von Lob und Tadel, sowie auf deren Richtungen und Gesetze. Lob und Tadel selbst aber sind nur der unmittelbare Ausdruck davon, daß das Gelobte in der Richtung eines in dem Lobenden vorhandenen faktischen Strebens liegt, resp. ein Widerstreben vorfindet.[1]

Der ethische Nominalismus muß von der psychologischen Lehre, daß sich die »sittlichen Tatsachen« in der Sphäre der inneren Erfahrung finden (»Psychologismus«), und in hier erfaßten Gefühlen, Strebungen usw. scharf unterschieden werden. Behauptet er ja umgekehrt, daß es gar keine solche »Tatsachen« gäbe; daß vielmehr Definition und stillschweigende oder nur dunkle Konventionen unsere sittlichen Beurteilungen regieren.

Der ethische Nominalismus sagt nicht, daß ein Satz vom Typus: »dieser Mensch hat gut gehandelt« nur in Worten von dem Satze verschieden sei: »ich finde in mir, oder in mir besteht angesichts dieser Handlung ein Gefühl der Befriedigung«, sondern jener erste Satz gibt hiernach diesem Gefühle Ausdruck – ohne es zu meinen. Wenn ich nach einem erlebten Schmerze »au« schreie, so zielt ja auch dieses »au« nicht auf den erlebten Schmerz so hin, wie wenn ich sage: »ich fühle Schmerz«, sondern gibt einfach diesem Schmerze Ausdruck. In dem »Au« liegt auch nicht eine Intention der »Mitteilung« meines Schmerzes, – wie immer es von einem andern als Datum für eine Kenntnisnahme von meinem Schmerze aufgefaßt werden mag – sondern es ist die unmittelbare Ausdrucksfolge dieses schmerzhaften Erlebnisses. Ebenso geben die Sätze: »Dies ist gut, schlecht« – hiernach – nicht den Gehalt einer inneren Erfahrung als stattfindend oder als abgelaufen wieder oder teilen sie andern mit, sondern sie drücken bestimmte Gefühls- und Begehrungsakte einfach aus! Ein jeder Satz, der einen sittlichen Wert oder Unwert aussagt, ist hiernach also immer der Ausdruck eines Begehrens resp. eines Gefühls. Wir begehren etwas nicht, weil

1) Vgl. hierzu meine Kritik der Sympathieethik des Adam Smith, die vom mitfühlenden unbeteiligten Zuschauer ausgeht und von seinem Lob und Tadel. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle usw. (S. 1 bis 9). Halle 1913.



wir einsehen, daß etwas gut ist, sondern nennen »gut«, was wir begehren (Spinoza, Hobbes usw.). Erst das Hinsehen auf einen tatsächlich vollzogenen Akt des Wollens — sei dieser Akt unser eigener oder der Wille der Gesellschaft, einer Autorität, Gottes usw. — gibt hiernach irgend einer Behauptung »dies ist gut, schlecht« einen Sinn.

An Stelle der unwillkürlichen Äußerungen des Begehrens und Fühlens, die den primitivsten Sinn des sog. Werturteils ausmachen, tritt später die willkürliche »Kundgabe« solcher Akte mit der Intention, ein gleiches Begehren und Fühlen in anderen hervorzurufen; und dies wieder in den verschiedenen Modis des Wünschens, Befehlens, Ratens, Empfehlens usw. »Kundgabe« ist etwas anderes als »Mitteilung«, wie sie auch etwas anderes ist als bloßes »Ausdruckgeben«. Von dem »Ausdruck« scheidet sie das bewußte Wollen der betreffenden Bewegung oder Rede; desgl. die Intention auf die Mitmenschen, die indes nicht wie die Mitteilung einen bestimmten Mitmenschen oder Kreis ins Auge zu fassen braucht. Die »Kundgabe« geht auf die »soziale Umwelt« und ihre möglichen Gegenstände — im allgemeinen. So wird ein Erlaß, eine Entschließung einer Autorität nicht »mitgeteilt«, sondern »kundgetan« (oder auch »promulgiert«). Noch wichtiger aber ist, daß die Kundgabe viel allgemeiner ist wie die Mitteilung. Ich gebe im Wunsche: »Ich wünsche, daß du dies tust« oder im Befehle: »Du sollst dies tun«, »tue dies«, »dies tust du« unmittelbar meinen Willen kund. D. h. ich stelle nicht zuerst durch einen Akt der Reflexion fest, »daß ich dies wünsche«, »daß ich dies oder jenes will«, was ich befehle, um diesen Tatbestand in ein Urteil gefaßt dem anderen »mitzuteilen«, sondern der Wunsch, das Wollen selbst ist es, das in den Wunsch- und Befehlsätzen kundgegeben wird. Alle Mitteilung geht auf Inhalt des Urteils, d. h. auf Sachverhalte. Nicht dagegen das kundgebende Wünschen und Befehlen. Auch in Hinsicht auf den anderen ist es nicht meine Intention, ihn etwas verstehen, begreifen, einen Tatbestand auffassen zu machen, etwa den Tatbestand, daß in mir dieses Wünschen und Streben sich befindet, sondern vielmehr seinen Willen zu bewegen, sein Streben zu bestimmen, in eine bestimmte Richtung zu geben. Und nicht ein Akt gegenständlicher Auffassung meines Wünschens, Strebens ist es, das dieses Bewegen und Bestimmen des fremden Wollens vermittelt, sondern ein unmittelbares »Nachfühlen« und »Nachstreben«[1], das sich unmittelbar auf das Wortverständnis der Kundgabe aufbaut.

1) Über den Unterschied von »Nachfühlen« und »Mitfühlen« siehe meine Arbeit über Sympathiegefühle S. 9ff.



Die nominaliſtiſche Theorie führt nun aber auch die Kommunikation von *Werturteilen* auf eine ſolche Kundgabe von Wünſchen, Willensakten zurück. »Du ſollſt das tun« kann – wie ſich zeigen wird – ſehr verſchiedenes bedeuten. Es kann nur eine Form ſein, meinem Willen, daß du dies tuſt, *Ausdruck* zu geben. Es kann aber auch nur die ſprachliche Vermummung eines Werturteils ſein: »Es iſt gut, es iſt ſachlich gefordert, daß du dies tuſt, oder »dies dein Tun iſt poſitiv wertvoll«. Aber einen ſolchen urſprünglichen Unterſchied *leugnet* der Nominalismus. Auch die Wertausſagen ſollen keine Art von ſittlicher Erkenntnis vermitteln, ſondern nur *Wünſche* und *Befehle* in *verſteckter* Weiſe zum Ausdruck bringen. Sie ſind für dieſe Theorie nicht mitgeteilte Erkenntniſſe eines *Tatbeſtandes*, der Anerkennung fordert, ſondern verſteckte *Aufforderungen*, in einer beſtimmten Richtung zu wollen, unterſchieden von unmittelbar, d. h. auch ſprachlich ſich als *Befehle* gebenden Akten *nur* dadurch, daß ſie das Bewußtſein begleitet, auch andere oder ein beſtimmter, autoritativ fungierender Wille, *werde* das Gebotene billigen oder loben. An Stelle einer »ſittlichen Erfahrung«, die es hiernach eben *nicht* gibt, tritt darum die Beobachtung der kämpfenden, ſiegenden, nachgebenden, ſich gegenſeitig auf mannigfaltige Weiſe beſtimmenden Willensimpulſe, die aller Beſtimmung, was gut und böſe ſei, *vorhergehen* müſſe. Die Anwendung der Namen für ſittliche Werte, »gut«, »böſe«, »vornehm«, »niedrig« in Sätzen, die ſie als *Eigenſchaften* beſtimmter Willensakte, Handlungen, Perſonen angeben, ſind daher auch nur *Symbole* für die Qualität und den Grad des *Erfolges*, den unter durchſchnittlichen Umſtänden in einer gegebenen Willensſphäre ein Willensakt, eine Handlung *auf* das Stattfinden ſolcher Billigung oder Mißbilligung haben *wird*. Ein beſonderer *Tatbeſtand* entſpricht mithin dieſen Namen nicht. Sie ſind nur zuſammenfaſſende Namen für die Handlungen, angeſehen auf ihren Billigungserfolg, den man in einem Falle zu erwarten hat. Eine ſittliche Bewertung kann hiernach nie für unſer Handeln und Wollen *leitend* ſein; iſt ſie doch – in letzter Linie – immer nur der ſymboliſche Ausdruck für tatſächlich beſtehende Machtverhältniſſe unter den Willensakten.

Es iſt klar, daß Ethik *hiernach* nur eine doppelte Aufgabe haben kann: Einmal die jeweils geltenden Werturteile auf die faktiſch vorhandenen Strebungen und Wollungen und ihre realen Machtverhältniſſe zurückzuführen; ſodann unter Vorausſetzung eines beſtimmten Willens (z. B. Wille Gottes, Wille des Staates, »Geſamtwille« uſw.) den Inhalt dieſes Willens möglichſt genau zu *definieren*.

Eben dieser Inhalt ist dann das »Gute«; und das »Böse«, was mit ihm in Widerstreit ist. Die Aufgabe, den Wert oder auch nur die Berechtigung dieses Willens selbst zu bestimmen, wäre hier ohne Sinn. Nicht ein isolierter Willensakt hat ja – nach dieser Lehre – einen bestimmten Wert; sondern er erhält ihn erst dadurch, daß er auf andere Willensakte bezogen wird und daß einer unter diesen als Maß für die übrigen angenommen wird. Erst der von diesem ausgehende Befehl (sei er konkret oder in Form einer allgemeinen Regel [Norm] ausgesprochen) macht, daß durch den Inhalt des Befehles »gut« und »schlecht« definiert wird. Alle Arten von Veränderungen des sittlichen Werturteils in Individuum und Geschichte sind dann nur symbolische Ausdrücke für den Sieg eines Willens über die anderen Willen; und es ist nie ein Fortschritt in der sittlichen Erkenntnis, was das Handeln ändert, sondern immer eine neue Praxis, die macht, daß andere Willensziele gut und schlecht genannt werden. Der sittliche Genius ist hiernach nicht Entdecker, sondern »Erfinder«. Er erkennt nicht und zeigt nicht, sondern er handelt und reißt mit sich fort. Der Sittenkodex ist nur eine nachträgliche Zusammenfassung der Ziele und Richtungen seines Wollens!

Ist es nun tatsächlich so, wie der ethische Nominalismus meint? Gibt es keine sittlichen Tatsachen? Ist gut und schlecht nur eine willkürliche Bestimmung und Deutung von Tatsachen, beruhend auf einer Art Maßkonvention menschlicher Handlungen – ähnlich einer Konvention über Maßeinheiten in der Physik?

Es ist nicht unsere Absicht, die nominalistische Doktrin überhaupt hier einer Prüfung zu unterziehen.[1] Nur dies sei hervorgehoben, daß ein großer Teil der Argumente des ethischen Nominalismus sich nicht wesentlich von denjenigen Gründen unterscheidet, mit denen die nominalistische Philosophie die Objekt- und Realgültigkeit der Begriffe, Sätze, Gesetzesformulierungen überhaupt bestreitet. Nicht nur die Sittengesetze, auch die Naturgesetze sind als Hilfe für die sparsamste Ordnung unserer Sinneswahrnehmungsinhalte bezeichnet worden (genau wie jene als Mittel zur Ordnung unserer Handlungen); auch die obersten Sätze der Logik und Mathematik hat man auf Definitionen und Konventionen zurückzuführen versucht; auch das Dasein von bestimmten Größen in der Natur unabhängig von den willkürlich gewählten Maßeinheiten und Maßmethoden hat man geleugnet, indem man die Existenz von »Größen« – ja den Begriff der Größe selbst – mit dem nach

1) Ich verweise hierfür auf E. Husserls klassische Kritik der nominalistischen Lehre in den »Logischen Untersuchungen« (II. Band).

einer willkürlichen Regel Meßbaren gleichsetzte. Ja es gibt Philosophie, die selbständige Akte des Bedeutens, die mit den Worten verbunden und in dem sinnlich und nichtssinnlich Angeschauten erfüllbar sind, auch bei den einfachsten theoretischen Aussagen leugnet, und die Bedeutung – objektiv – mit der Anwendungsregel eines identischen Wortzeichens auf sinnlich gegebene Tatsachen gleichsetzt. Auch bei dem einfachen Urteil: »Dies ist rot«, nicht nur bei Sätzen wie »Dies ist schön« sei mit dem Worte »rot« gar kein besonderer Akt der Bedeutung verknüpft, der sich dann im Hinsehen oder im Vorstellen dieser Farbe erfülle; sondern auch hier sei zunächst nur dieses sinnliche Rot selbst und das Aussprechen der akustischen Komplexe gegeben, die zunächst ganz bedeutungsleer seien, dadurch aber, daß sie sich mit diesem sinnlichen Gehalt fest verketten und bei seiner Wiederkehr immer aufs neue hervorgebracht werden, die Funktion erhalten, die wir Bedeutung des Wortes »rot« nennen.

Uns soll mit Absehen von den Gründen, mit denen die nominalistische Lehre diese und ähnliche Thesen stützt, nur die Frage beschäftigen, wie weit der ethische Nominalismus ohne Voraussetzung der nominalistischen Doktrin überhaupt aus der Natur dieses Sachgebietes heraus sein Recht beweist.

Da finden wir zunächst einen klaren und scharfen Unterschied zwischen Gefühls- und Willensäußerungen und ebensolchen Aussagen und Wertaussagen. Zwischen dem Gefühlsausdruck: Ah! vor einem Gemälde, das uns plötzlich entgegentritt, oder einer Landschaft, die sich vor uns im Gehen plötzlich auftut, und angesichts welcher Bewunderung und Überraschung oder ähnliches Ausdruck finden, und einer Aussage: »dies Gemälde ist schön«, »diese Landschaft ist lieblich«, ist nicht ein Gradunterschied oder ein Unterschied der bloßen Differenzierung der Qualitäten des ausgedrückten Gefühls, sondern ein Unterschied des Wesens. Das Ah! meint nichts und bedeutet nichts, sondern drückt einen Gefühlszustand einfach aus. Jene Sätze aber meinen und bedeuten etwas, und zwar etwas in dem Gemälde, in der Landschaft Liegendes. Ich bin, wenn ich sie aussage, weder gerichtet auf meinen Gefühlszustand, noch lebe ich – schlicht – in einem solchen, sondern ich bin gerichtet auf diese Inhalte und lebe in diesen Gegenständen. Mögen sich beliebige Gefühlszustände mit dem Erfassen dieses »schön«, dieses »lieblich« in den Gegenständen selbst verbinden und diese dann auch mannigfachsten Ausdruck finden, so sind sie doch in keiner Weise gemeint, so wie das Schöne und Liebliche in diesen Dingen gemeint ist. Ja sie sind es so wenig, wie in dem Satze: »dies ist rot«, wenn ich ein rotes Ding sehend



ausſage, gemeint iſt, daß ich während des Sehens beſtimmte Empfindungen in den Muskeln meiner Augen habe. Ebenſo iſt der Ausdruck meines Enthuſiasmus über eine ſchöne ſittliche Tat, der Ausdruck meiner Entrüſtung im Pfui-Ruf über eine niedrige Handlung nicht nur von den Urteilen »dieſe Tat iſt ſittlich ſchön« und »jene iſt niedrig«, ſondern ſchon von dem prälogiſchen Erfaſſen dieſer Qualitäten, die in der Tatſache ſelbſt liegen, weſensverſchieden. Mag jener Enthuſiasmus und dieſe Entrüſtung berechtigt oder unberechtigt ſein, immer iſt ſie doch ſelbſt fundiert in dem Erfaſſen der in den Gegenſtänden liegenden Wertmaterien. Ich bewundere nicht die Landſchaft, ſondern ihre Schönheit, die mir klar oder dunkel aufblitzt. Schon das einfache genaue Zuſehen an einem einzigen Fall zeigt dieſen Tatbeſtand. Wem dies nicht genügt, der kann ihn noch klarer erkennen aus der Unabhängigkeit des Wertauffaſſens von ſolchen ſich irgendwie Ausdruck gebenden Gefühlen und der Unabhängigkeit ihrer beiderſeitigen Veränderungen. Der mit der Werterfahrung verbundene Gefühlszuſtand des Ich und ſein Ausdruck kann bis zur Zone der Indifferenz ſich vermindern, ohne daß hierdurch der Wert oder auch nur der Grad des Auffaſſens und Einlebens in den Wert ſich mitvermindert; ſo vermögen wir einen Wert, eine Tüchtigkeit, auch einen ſittlichen Wert an unſerem Feinde meiſt nur kühl – und ohne Enthuſiasmus und deſſen Ausdruck – zu konſtatieren. Und doch iſt jener Wert voll gegeben. Der Wert kann weiter als derſelbe feſt im Auge behalten ſein, während unſer Gefühlszuſtand und ſein Ausdruck dabei mannigfach wechſelt. So fließen tauſendfache Gefühlszuſtände, Freude, Ärger, Zorn, Stolz, Gekränktſein angeſichts einer Perſon, die wir für tüchtig und wertvoll halten, vorüber, ohne daß unſer Wertbewußtſein – geſchweige der Wert ſelbſt – von ihr in dieſe Schwankungen hineingeriſſen wird; dieſe Zuſtände ſind eben nicht an beſtimmte Werte gebunden, ſondern an ganze konkrete Situationen, in die z. B. auch unſer leibliches Befinden immer miteingeht. Ebenſowenig bringt eine Wertausſage ein Streben bloß zum Ausdruck. Wir vermögen Werte zu erfaſſen, die überhaupt durch kein mögliches Streben realiſierbar ſind, wie z. B. die Erhabenheit des Sternenhimmels oder die ſittlich wertvolle Perſönlichkeit eines Menſchen ſelbſt, desgleichen Werte, in deren Erfaſſung wir zugleich wiſſen, daß ſie in der Richtung eines in uns vorhandenen Strebens gar nicht liegen, ja im gleichzeitigen Wiſſen, daß wir tatſächlich ihnen widerſtreben.[1]

1) Vgl. hierzu meine Ausführungen in »Reſſentiment und ſittliches Werturteil« (Engelmann 1912) über echte und unechte Askeſe.



Auch die Kundgabe eines Wunsches oder Befehls mit der Intention, das Wollen anderer zu lenken, ist von der Mitteilung eines Werturteils oder auch schon von dem bloßen Hinweis (und »Aufweis«) auf einen vorliegenden Wert wesensverschieden, wenn sich auch, wie in dem doppelsinnigen »Du sollst«, der Unterschied sprachlich häufig versteckt. Wie viele sittliche Züge von Menschen erfassen wir im historischen Studium, in der Welt der Kunst durch das Medium der Mitteilung, ohne daß wir nach ihnen irgendein Streben in uns oder auch nur die Disposition zu einem solchen vorfinden! Und wie arm wäre unsere Wertwelt, wäre der Wert nur das X eines faktischen und möglichen Strebens! Der schlichte Tatbestand ist doch der, daß wir uns den Werten gegenüber ganz analog verhalten wie gegenüber den Farben und Tönen. Hier wie dort meinen wir in eine uns gemeinsame, weil gegenständliche Welt zu blicken, und scheiden diese von den subjektiv verschiedenen Fähigkeiten ihrer Erfassung sowie den Graden von Interesse, mit dem wir uns Teilen ihrer zuwenden. Nicht anders, wie wir denselben Ton zu hören und dieselbe Farbe zu sehen meinen, und auf sie hinweisend über sie urteilen, genau so meinen wir dieselben Werte zu fühlen und nach ihnen die Sachen zu beurteilen, wenn wir von der Güte, Tüchtigkeit eines Menschen, dem schönen Charakter einer Handlungsweise reden. Mag das von irgendeiner Metaphysik her nur als »Täuschung« angesehen werden – auch die Identität der Farbe und des Tons in Wahrnehmung und Erinnerung z. B. wird ja von der mechanistischen Metaphysik geleugnet – das geniert uns hier noch gar nicht, wo wir bei der Grundlegung stehen, die jeder solchen Metaphysik vorauszugehen hat. Die Wertaussage ist also durchaus keine versteckte Aufforderung oder ein Befehl, in einer bestimmten Weise zu wollen oder zu handeln. Vielmehr ist jede Wertaussage auf einen Gehalt gerichtet, der adäquater anschaulicher Erkenntnis fähig und bedürftig ist. Es sind Sätze, die ein Gegenständliches meinen und bedeuten, die in Aussagen wie: »Dieser Mensch ist gut« vorliegen, nicht Ausdruck oder Kundgabe von Wünschen und Strebungen.

Man würde kaum verstehen, wie der Nominalismus auf seine Lehre, daß Werte nur Zeichen seien, die auf ein Gebiet von wertindifferenten Tatsachen hinweisen, kommt, wenn es nicht Tatsachen gäbe, die er durch seine Auffassung vor allem klären zu können meint. Das ist das Gebiet jener Art von Täuschungen der sittlichen Erkenntnis, die in der Tat auf Verschiedenheit von Interessen beruhen.

Jeder Beobachter des Lebens sieht, daß dieselben Eigenschaften von Menschen, dieselben Handlungen und Verhaltungsweisen – häufig bis zum *äußersten* Gegensatz – mit *lobenden und tadelnden* Ausdrücken belegt werden. Wir meinen hier nicht eine Differenz des *Urteils*, die sich noch aus den verschiedenartigen *Sachverhalten* erklärt, welche A und B bei derselben Person oder Handlung vor sich haben; auch nicht die verschiedenen »Seiten der Sache«, die der eine und der andere ins Auge faßt; wir meinen diejenigen Differenzen, die bei identischen »Seiten«, ja sogar *Sachverhalten* vorliegen. Und wir meinen nicht die Verschiedenheit in der Beurteilung verwickelter konkreter Tatbestände, bei denen bald dieser, bald jener *Bestandteil* das Endurteil stärker beeinflußt, sondern Bewertungen, die verschiedene (abstrakte) Handlungs*weisen* treffen, die von den konkreten Verbänden mit anderen Handlungen, Eigenschaften – darin sie erscheinen – abgelöst sind. Das ist beispielsweise der Fall, wo der eine eine Handlungsweise »leichtsinnig« nennt, die der andere »kühn«, der eine eine Handlungsweise »demütig« und »bescheiden«, die der andere »feig« und »servil«, der eine einen Charakterzug »stolz«, der andere ihn »hochmütig« oder »eingebildet« nennt. Es kann in Fällen solcher Art die Frage auftauchen, ob die Ausdrücke »kühn«, »leichtsinnig«, »demütig«, »bescheiden«, »stolz«, »servil«, »feig«, »hochmütig« besondere selbständige *Tatsachen* überhaupt bezeichnen, oder ob sie nur ihrer *lobenden* und *tadelnden* Funktion wegen auf denselben Tatbestand angewandt werden. Entscheidend aber dafür, ob ein lobender oder tadelnder Ausdruck Anwendung findet, scheinen in diesen Fällen die verschiedenartigen Einstellungen des *Interesses* zu sein, mit denen die Beurteilenden den Sachen gegenüberstehen. In großem Maßstabe sehen wir dies in den Urteilen, in denen verschiedene »Parteien«, politische, wirtschaftliche, kirchliche, soziale, dieselben Menschen und Vorgänge beurteilen.[1] Man kann hier in der Tat in Zweifel geraten, ob überhaupt ein sachlicher Unterschied zwischen Bescheidenheit, Demut und Feigheit und Servilismus bestehe, *auf Grund* dessen die einen Eigenschaften Lob, die anderen Tadel *verdienen*, oder ob nicht vielmehr die *lobende und tadelnde Funktion*, zuletzt die in ihr leicht mit zum Ausdruck kommende *Einladung* zu solchen und die *Abwehr* gegen die anderen Handlungen die einzige *Differenz* jener Ausdrücke

1) Die obige Theorie ist denn auch meist von Politikern vertreten worden.



untereinander ausmachen. Wäre dies, so würde sich in den sittlichen Wertaussagen nur das Spiel der Interessen symbolisch abbilden, das gegenüber den Handlungen, Menschen, ja schon gegenüber Handlungsweisen und Charakterzügen besteht. Sie wären nur eine Art Zeichensprache für diese, und es wäre eine Art Mythologie, den Zeichen dieser Sprache noch etwas anderes entsprechen zu lassen als eben diese Interessenregungen selbst in ihrer Gesamtheit. Wo sich aber dieselbe Wertaussage gegenüber einem Sachverhalt ergibt, da wäre der Grund hierfür nicht ein und derselbe von allen Begehrungen und Interessen abgelöste Wertgegenstand, der von allen gleichmäßig aufgefaßt wäre, sondern nur eine bestehende Gleichförmigkeit der Interessen selbst.

Indes gerade dies Gebiet von Tatsachen zeigt die Irrtümlichkeit des ethischen Nominalismus am schärfsten. Denn sie lassen sich nicht nur auch von einer objektiven Wertlehre aus verständlich machen, sondern sie fordern diese geradezu. Es muß doch hier gefragt werden: Wie kommt es denn, daß die Menschen anstatt direkt ihren Interessen, ihrem Begehren Ausdruck zu geben, diese in Werturteile vermummen? Wieso maskieren sie ihr Interesse an einer Handlungsweise mit einem Satze wie: So zu handeln »ist gut«, »schlecht«, tadelns-wert, lobens-wert usw.? Hierfür fehlt doch nach der nominalistischen Theorie jeder sinnvolle Grund. Es ist dies – nach ihr – ein pures Wunder! Wieso neigt z. B. eine Gruppe, die, in einer Gewerkschaft verbunden, den Streik beschlossen hat, so leicht dazu, den Arbeiter, der die Arbeit nicht niederlegt, anstatt als einen Menschen mit anderen Interessen, als einen moralisch Schlechten anzusehen, oder die Mitglieder eines preisbestimmenden Trust den Unternehmer, der Außenseiter blieb und seine Waren unterhalb des Trustpreises verkauft? Sehr wohl verstehen wir dies unter der Voraussetzung, daß es selbständige, qualitativ differenzierte sittliche Werttatsachen gibt. Weil es nämlich im Wesen der sittlichen Werte als von den Vorgängen ihres realen Erfassens abgelöster selbständiger Objekte liegt, von Allen Anerkennung zu fordern, darum ist es selbst von großem Interesse und höchst »nützlich«, daß man Personen, Handlungen, die bloß dem Interesse der Urteilenden konform sind, mit sittlich lobenden, die entgegengesetzten mit sittlich tadelnden Ausdrücken belegt – nicht aber nur sagt, man habe mit ihnen dieselben Interessen. Es ist dem Eigeninteresse höchst förderlich, von einem Manne, der diesem Interesse dient, zu sagen, er sei ein »sittlich guter« Mann, und höchst schädlich, zu sagen, er diene diesem Interesse. Hierdurch benützen wir eben die in

allen sittlichen Werten steckende Wesensforderung einer allgemeinen Anerkennung für unsere Privatinteressen; wir fordern stillschweigend hierdurch, daß auch alle Anderen diesem Interesse dienen sollen, indem sie sich gleichartig jenem sittlich belobten Menschen zu uns verhalten. Dieser Pharisäismus, der gut nennt, was seinem Träger, seiner Partei dient, und böse, was dawider ist, mag aber noch so tief in unserer »Natur« gegründet sein: Er ist selbst nur dadurch möglich, daß es selbständige sittliche Werte gibt, und daß solche auch im konkreten Falle überhaupt irgendwie erfaßt sind. Sie sind in solchem Falle nur nicht am Objekt selbst wahrgenommen und »gegeben«, sondern bloß »vorgestellt« und »geurteilt« und dabei in die Sache hineinphantasiert; wir erfassen sie auch hier noch als selbständige Tatsachen — aber da, wo sie nicht sind. Aber gerade darin, daß der Schein des Guten so nützlich ist, daß — wie man sagt — auch »die Heuchelei eine gewisse Verehrung der Tugend ausdrückt«, kommt seine und der Tugend Unabhängigkeit von den Interessen am klarsten zur Erscheinung.

Nicht also, weil die sittlichen Werte selbst bloße Zeichen sind für die Interessenverhältnisse und -unterschiede, sondern weil ihre Anwesenheit das Lob und den Tadel Aller fordert, ist es diensam und selbst von höchstem Interesse, die jene Werte bezeichnenden Worte bei bloßen Interessengegensätzen anzuwenden. Das Interesse »erklärt« also nicht, sondern täuscht das reine Fühlen der sittlichen Werte, ihre reine objektive Anschauung: Es erklärt nicht die sittliche Erfahrung, sondern erklärt nur ihre Täuschungen. Es ist nun hier wie überall die Methode falsch, den normalen Fall nach Analogie der Täuschung zu erklären.[1] Dies geschah ungemein häufig und lange in der modernen Philosophie. So z. B. wenn man die Wahrnehmung durch dieselben Bedingungen wie die Halluzination verständlich machen wollte, ja als »hallucination vraie« bezeichnete, oder wenn man das Phänomen des Plastischen überhaupt zurückzuführen suchte auf diejenigen Elemente, die auch in einer ebenen Fläche (einer bestimmten Form, Licht- und Schattenverteilung, die uns ein Plastisches suggeriert) vorhanden sind. Der Tatbestand der normalen Wahrnehmung ist hierdurch so wenig verständlich gemacht, wie das Phänomen des Plastischen. Deren Existenz ist beide Male als verschieden von diesem Täuschungsinhalt vorausgesetzt. Wenn ich peinliche Nachwirkungen und eine daraus resultierende

1) Siehe hierzu die Arbeit des Verfassers »Über Selbsttäuschungen«. (Ztschr. f. Pathopsychologie I, 2, S. 173.)



Unlust über einen exzessiven Genuß für »Reue« halte, oder einen Druck, den ein vergangenes Erlebnis, mit dem ich »nicht fertig« wurde, für »Schuld«, oder wenn viele Leute — wie ein neuerer Dichter sagt — den Ausdruck »Sünde« nur wie einen mythologischen Ausdruck für ihre »schlechten Geschäfte« gebrauchen, so setzt all dies voraus, daß das Phänomen der Schuld, der Reue, der Sünde ihnen dabei gegeben sei, wenn sie es auch in einen Erlebnisbestand bloß hineinillusionieren und etwas »wahrzunehmen« meinen, was sie faktisch bloß »vorstellen«.

Von dem Gesagten her fällt auch erst ein schärferes Licht auf die schwer erkennbare Bedeutung, die dem Utilitarismus in der Ethik zukommt. Geht man nicht von den sittlichen Wertphänomenen selbst, sondern von den Akten des Lobens und des Tadelns resp. der Billigung und Mißbilligung, sowie von deren sprachlichem Ausdruck und ihrer Kundgabe innerhalb einer »Gesellschaft« aus — die wir uns im Gegensatze zur »Gemeinschaft« durch bloße »Interessen« bewegt vorstellen —, so wird in dem Gehalte dieser lobenden und tadelnden Urteile, d. h. in dem, was gelobt und was getadelt wird, das utilistische Prinzip stets und notwendig erfüllt sein — insofern nämlich, als kein sittlich positiver Wert belobt und kein negativer Wert getadelt wird, dessen Besitz oder Nichtbesitz seitens eines beliebigen Trägers nicht auch für die Summe jener in der betreffenden Gesellschaft vorhandenen Interessen eine positive oder negative Bedeutung hätte. Hieraus wird es voll verständlich, daß der Inbegriff der Regeln jenes sozialen Lobes und Tadels, als welche wir die »sozial geltende Moral« bezeichnen, dem utilitaristischen Prinzip niemals widersprechen kann, daß aber ebensowenig das, was so gelobt und getadelt wird, aus dem utilistischen Prinzip jemals herleitbar ist. Denn daß der Satz: »Das Sittliche ist das Nützliche«, nicht umkehrbar ist in den Satz: »Das Nützliche ist das Sittliche«, als ob alle nützlichen Handlungen als sittlich auch nur faktisch belobt würden — ist zu augenscheinlich, als daß es nicht auch der Utilitarist zugeben müßte.[1] Dieser sonderbare Tatbestand aber wird selbst erst durch eine strenge Scheidung der sittlichen Werte selbst und der Akte von Billigung und Mißbilligung, von Lob und Tadel verständlich. Weit entfernt nämlich, daß diese Werte selbst, wie der Utilitarist es meint, ihre Einheit im Nützlichen und Schädlichen fänden (denn in diesem Falle müßte ja jener Satz auch umkehrbar sein),

1) Der von v. Ehrenfels in seiner Werttheorie geltend gemachte Gesichtspunkt des »Grenznutzens« ändert hieran gar nichts.



werden auch innerhalb der sozial geltenden Moral faktisch nur sittliche, selbständige Wertqualitäten intentioniert. Es werden aber nur insoweit die ihnen entsprechenden Verhaltungsweisen mit sozialem Lob und Tadel belegt, als die ihnen entsprechenden Verhaltungsweisen gleichzeitig nützlich, resp. schädlich für die Interessen der Gesellschaft sind. Das heißt mit anderen Worten: »Nützlichkeit« und »Schädlichkeit« der betreffenden Verhaltungsweisen funktionieren hier gleichsam als die Schwelle des möglichen sozialen Lobes und Tadels sittlicher Werte, — nicht im entferntesten aber, sei es als Bedingung ihrer Existenz, oder sei es als dasjenige Moment, was die Einheit der betreffenden Werte als »sittlicher« und »unsittlicher« bestimmte. Es ist daher ein großer Irrtum der Gegner des Utilitarismus, seine Lehre ohne genauere Angabe, worin sie falsch ist, schlechthin und in jedem Sinne als falsch zu bezeichnen. Die utilitarische Theorie ist sogar die einzig richtige und wahre Theorie über den Gehalt dessen, was jeweilig an sittlichen, bestehenden Werten soziales Lob oder sozialen Tadel findet, ja finden kann. Sie ist die einzig richtige Theorie über die soziale Bewertung des Guten und Bösen. Es ist nicht etwa ein besonderer historisch faktischer »Tiefstand der sozial geltenden Moral«, daß nach ihr nur solche Träger sittlicher Werte gelobt und getadelt werden und solche Handlungen, die für die Sozietät »nützlich« und »schädlich« sind, sondern es gehört zum Wesen aller sozial geltenden Moral, daß so und nur so verfahren wird. Und es ist nicht eine »historische Unvollkommenheit« einer bestimmten sozial geltenden Moral, sondern eine ewige und dauernde Wesensgrenze ihrer und des nur sozialen Lobes und Tadels, daß er in jenen Schranken eingeschlossen bleibt. Auch die denkbar »idealste und vollkommenste« Moral vermöchte dies nur insofern zu sein, als in ihr die Regeln ihrer lobenden und tadelnden Urteile auch faktisch sittlich Wertvolles und Wertloses treffen — immer aber das vorhandene sittlich Wertige nur in den Grenzen, die ihnen jene »Schwelle« des Lobens und Tadelns als eines sozialen setzt. »Unvollkommen« wird die sozial geltende Moral nur insofern, als die lobenden und tadelnden Urteile und deren Regeln überhaupt keine ihnen adäquaten sittlichen Werte und Unwerte mehr treffen, sondern die Nützlichkeit und Schädlichkeit eines Verhaltens selbst schon genügend wird, um es als gut oder schlecht lobend und tadelnd auszuzeichnen, ausdrücklich dabei aber das bloß Nützliche und Schädliche »als« gut und »als« schlecht zu intendieren. Erst damit ist der Tatbestand des

eigentlichen »Pharisäismus« gegeben. Will man aber mit dem Namen »Pharisäismus« schon die Tatsache dieser »Schwelle« selbst bezeichnen, so muß man auch die ideal vollkommene sozial geltende Moral als wesenhaft »pharisäisch« bezeichnen. Der Irrtum des Utilitarismus liegt also darin, daß er eine Theorie des Guten und Bösen selbst zu geben meint, während er nur eine (wahre) Theorie vom sozialen Lob und Tadel des Guten und Schlechten faktisch gibt. Sieht man von diesem Irrtum ab, so hat der Utilitarismus die ganz eminente Bedeutung, daß er gleichsam als das liebenswürdige und schöne enfant terrible aller und jeder möglichen sozial geltenden Moral, das Geheimnis, das jene selbst so lebhaft zu verbergen strebt — ausplaudert. Das Verhalten des utilitarischen Ethikers selbst nämlich, ich meine das Verhalten, das in der Aufstellung und Vertretung der utilitarischen These liegt, ist als solches nämlich nichts weniger als bloß »utilitarisch« wertvoll, sondern im höchsten Maße sittlich wertvoll: Denn es ist ja durchaus nicht »nützlich«, Verhaltungsweisen von Menschen, die nur nützlich sind (und nicht sittlich wertvoll), »als« nützlich auszugeben und sie so zu benennen. Eben dies ist vielmehr in höchstem Maße »schädlich«, und es ist dagegen höchst nützlich, solche Verhaltungsweisen als »gut«, ja als den Inbegriff des »Guten« darzustellen. Der Utilitarier selbst verhält sich daher in äußerstem Grade verschieden vom Pharisäer, der »nützlich« meint, aber »gut« sagt. Andererseits kommt freilich eben hierdurch der Utilitarier in einen Widerspruch mit sich selbst. Indem er eine so schädliche Handlung vollzieht, eine Handlung aber, die gleichzeitig eine so sittlich gute und wahrhaftige Handlung ist, wie die, das Nützliche und Schädliche, innerhalb dessen Grenzen alles soziale Loben und Tadeln erfolgt, auch als das, was es ist, auszugeben und nicht als das »Gute«, verfehlt er sich gegen sein eigenes Prinzip des Guten und Schlechten — und müßte konsequent sein eigenes Verhalten »schlecht« nennen. Denn nichts ist schädlicher, als ein Utilitarist, nichts nützlicher, als ein Pharisäer zu sein.

Nun aber gilt (was den meist sehr oberflächlichen und von unechter »Biederkeit« strotzenden Kritikern des Utilitarismus besonders gesagt sei) auch das Umgekehrte: Wer wie die Utilitaristen davon ausgeht, daß Gutes und Schlechtes nur durch Reflexion auf die lobenden und tadelnden sozialen Urteile seinem Begriffe und Wesen nach zu gewinnen sei, die schlichte utilitarische Behauptung leugnet — gar wohl »mit Emphase und sittlichem Zorn« — und mit ihnen vermeint, daß es außerhalb der Gegenstände



dieser sozialen Urteile kein Gutes und Schlechtes gäbe; wer also gleichfalls jene Schwelle und ihr Gesetz verkennt und, indem er (richtig) die sittlichen Werttatsachen als von allen Nützlichkeitswerten gesonderte Phänomene festhält, sie gleichwohl mit dem, was die »Gesellschaft« daran lobt und tadelt, gleichsetzt, — der verhält sich zwar, indem er das tut, sehr nützlich und beileibe nicht als »enfant terrible«, wohl aber gleichzeitig höchst unsittlich und pharisäisch. Er ist ein praktischer Utilitarier und — theoretisch — meist »Idealist«, wogegen der Utilitarier — wie Männer wie Bentham und die beiden Mills zeigen — nicht nur in dem hier aufgewiesenen Punkte praktische Idealisten und — nur theoretisch — Utilitarier waren. —

Die Leugnung einer besonderen sittlichen Erfahrung und deren scheinbare Reduktion auf selbstgemachte Zeichen für an sich wertfreie Vorgänge ist also nicht durchführbar.

Unterschieden vom Nominalismus ist eine andere Auffassung, die indes mit ihm die Leugnung selbständiger ethischer Wertphänomene gemeinsam hat. Sie ist in der Behauptung gegeben, daß die Beurteilung eines Wollens, Handelns usw. einen in diesem selbstgelegenen Wert nicht vorfinde noch sich nach diesem Werte zu richten habe, sondern daß sittlicher Wert nur in der resp. durch die Beurteilung gegeben ist, wenn nicht gar durch sie erst erzeugt werde. Wie »wahr« und »falsch« Begriffe seien, die sich erst durch eine Reflexion auf das bejahende und verneinende Urteil ergäben, so seien auch »gut« und »schlecht« abstrahiert aus der Reflexion über die Akte sittlicher Beurteilung. Diese Akte selbst erfolgten aber nicht willkürlich oder durch die Mechanik des Begehrens bedingt, sondern nach einer ihnen ursprünglich einwohnenden Gesetzlichkeit, nach der gewisses Beurteilen (nach anderen gewisses »Billigen« und »Mißbilligen«, »Lieben« und »Hassen«) als »richtig« charakterisiert wäre, anderes als »unrichtig« (Herbart, Brentano). Die Ethik hat dann die Aufgabe, diese Gesetze und Typen der Beurteilung aufzuweisen, die »Maßstäbe« oder »Ideen« zu suchen, nach denen sie erfolgt. Diese von Herbart zuerst an der Hand von Adam Smith[1] gewonnene, von

1) Nach Adam Smith ist es Lob und Tadel des »unbeteiligten Zuschauers«, die durch sympathetische Teilnahme an dessen Verhalten erst zur Selbstkritik durch das sog. »Gewissen« führen (cf. faktisch psychische Ansteckung, wie ich gezeigt habe; siehe: Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, Halle 1913, S. 2 bis 3). Herbart verlegt diesen »unbeteiligten Zuschauer« gleichsam in das Innere jeder Person und seine »Ideen« sind dann Formen auch ursprünglicher Selbstbeurteilung.



Franz Brentano und seiner Schule weiterentwickelte Auffassung ist jedenfalls darin dem Nominalismus ähnlich, daß sie die sittlichen Werte zu irgendwelchen Ergebnissen eines urteilsartigen Verhaltens macht. Als eine Hauptstütze für diese Meinung aber wird — von Herbart — angeführt, daß die sittlichen Werte ja in den psychischen Vorgängen gar nicht gelegen wären, diese vielmehr streng nach dem Kausalgesetze in ihrer Genesis zu erforschen seien; in dieser Untersuchung aber könne nie ein Wert vorkommen. Ein bestimmtes Gefühl z. B. wird hiernach erst dadurch zum Gefühl der Schuld, daß ich in einer Beurteilung mich als schuldig ansehe; ohne dieses Urteil ist das Gefühl ein ganz wertfreies Objekt.

Auch von der Freiheitsfrage glaubt man hierdurch die Ethik entbinden zu dürfen. Mag ein Wollen und Handeln auch streng kausal determiniert sein und mag ich sein Zustandekommen vollständig begreiflich und erklärbar finden: Die Beurteilung richte darum nicht minder scharf und klar über dasselbe.[1]

Sehen wir genauer zu, so finden wir diesen Lösungsversuch genau so unhaltbar wie den echten Nominalismus. Gäbe es selbst eine von den Urteilen ganz verschiedene Klasse von Akten der »Beurteilung«, so ist hier gar nicht anzugeben, was diese Akte meinen, worauf sie zielen und ebensowenig, durch welchen Sachverhalt dieses ihr Meinen eine Erfüllung findet. Auch zugegeben, es gäbe eine besondere, von der logischen verschiedene Gesetzlichkeit der »Beurteilungen«, auf Grund deren sie »richtig« oder »nicht richtig« sein können, so wäre doch diese »Richtigkeit« bei richtigen Beurteilungen immer dieselbe und es wäre gar nicht angebbar, wie es dann zu den verschiedenen ethischen Wertqualitäten wie »rein«, »vornehm«, »gütig«, »edel« usw. kommen könnte; es müßten denn die »Evidenzgefühle«, in denen nach einigen die Richtigkeit sich darstellen, wenn nicht bestehen soll, oder das »Gefordertsein« der in ihnen »als« wertvoll bezeichneten Handlungen ebenso verschieden qualifiziert sein, als die in ihnen angegebenen Werte! Das wäre aber nur eine Verschiebung der Sache vom Hellen ins Dunkle, und dazu ginge die Einheit der Gesetzlichkeit hierdurch verloren. Auch ist es gar nicht abzusehen, wie denn der Hinblick auf einen Akt der Beurteilung uns anstatt der Begriffe »richtig« und »unrichtig« je die Begriffe »gut« und »böse« geben könnte Dieser Akt ist doch nie und nimmer als »gut« oder »schlecht« gemeint,

1) Siehe hierzu auch W. Windelbands Vorträge über die »Willensfreiheit« und in den Präludien »Normen und Naturgesetze«.



sondern immer nur das Wollen, die Handlung, die Person, auf die er sich richtet. Wohl kommt die Täuschung vor, daß der moralistische Richter, wenn er uns streng und scharf »richtet«, sich selbst und sein Richten in diesem Augenblick als besonders »sittlich-gut« und preiswürdig nimmt; er spricht richtend über gut und böse und kommt sich dabei selbst sehr »gut« vor; ja nimmt sein Richten wohl gar selbst für eine »gute Tat«.[1] Aber dies ist faktisch pharisäisch. Die Beurteilung eines Sittlichen ist durchaus kein sittlicher Akt; es ist ein urteilender Akt mit einem materialen Wertprädikat. Eine mit dieser Theorie häufig verbundene Forderung ist, man solle so leben, handeln, sein, daß man in der Selbstbeurteilung vor sich »bestehen« könne, »sich selbst achten könne« usw. Nimmt man diese Sätze in ihrem strengen Sinne, so liegt — wie schon früher hervorgehoben — der gleiche Fehler zugrunde. An die Stelle des echten, wahrhaften, sittlichen Wollens und Seins tritt oder schiebt sich das Wollen, »daß wir ein günstiges Urteil über uns fällen können«, d. h. daß das intellektuelle Bild, das wir von uns haben, ein wohlgestaltetes sei. So erklärt Herbart sogar ausdrücklich: Nicht über das Wollen selbst, sondern über das bloße Bild eines »solchen Wollens« erginge die Beurteilung seitens des »Gewissens«. Eben dieses Abzielen aber auf das bloße »Bild« macht auch für den Fall, daß nicht wie beim gemeinen Pharisäismus das »Bild« in Anderen, z. B. das mögliche »Bild« vor der »Gesellschaft« und der »öffentlichen Meinung« oder wie beim religiösen Pharisäer das »Bild«, das »Gott von mir haben könnte« gemeint ist, sondern das »Bild«, das ich in diesem Falle »von mir selbst haben müßte«, einen Wesenszug derjenigen Spielform des Pharisäismus aus, die man »Selbstgerechtigkeit« nennt. Dem Selbstgerechten gegenüber ängstigt sich der wahrhaft Demütige geradezu vor dem »Bilde« seiner als des »Guten« — und ist noch »gut« in dieser Angst. Der sittliche Willensakt wird also durchaus nicht erst dadurch gut und böse, daß eine richtige oder unrichtige mögliche Beurteilung über ihn ergeht oder

1) Oder es meint Einer durch recht derbe Vorwürfe, die er sich selbst macht, seine gefühlte Schuld verringern zu können, indem er auf die Güte des Aktes des Vorwerfens (eitel) hinblickt. Auch wenn der Richter »gerecht« richtet, — wie man zu sagen pflegt — verhält er sich damit nicht »gerecht« im Sinne eines sittlichen Wertprädikats. Er urteilt nur, was im Sinne des Gesetzes recht ist, und dieses Urteil kann dann selbst wieder »richtig« und »unrichtig« sein. Von einem Willensakt aber, der allein hier »gerecht« oder »ungerecht« sein könnte — wie im Falle, daß jemand freiwillig ein Gut zurückgibt, dessen Inanspruchnahme als Eigentum er als »ungerechte« Schädigung eines Anderen empfindet, ist hier keine Rede.

ergehen »kann«. Es ist eine in seinem Vollzug liegende Wertqualität seiner, in deren Gegebenheit sich vielmehr erst alle mögliche Beurteilung zu erfüllen hat. Bestände das Gut und Böse nur in der Sphäre des Urteils, gäbe es keine selbständigen Tatsachen des sittlichen Lebens, so wäre schließlich bei jeder Art unseres faktischen Lebens die Konstruktion eines »Bildes« möglich, das wohlgefällig ist. Der sittliche Mensch sucht in seinem Wollen gut zu sein; nicht aber so zu sein, »daß er urteilen könne«: »Ich bin gut.« »Handle so, daß du dich selbst achten kannst«, kann einen guten Sinn haben; es hat ihn, wenn das »achten« als bloßer Erkenntnisgrund des eigenen möglichen Sittlichseins genommen wird; es hat ihn aber nicht, wenn das Urteilenkönnen »Ich bin gut« oder das Achtenkönnen als der Zweck eines Wollens genommen wird. Außerdem: ein sittlicher Akt kann sich vollziehen, ohne daß irgendein Urteil über ihn ergeht. Das Urteil »macht« nichts, »gestaltet« nichts. Ja: die Besten sind die, die es nicht wissen, daß sie es sind, und die im Sinne des Paulus es nicht »wagen, sich zu beurteilen«.[1]

Indes auch die Voraussetzung, daß es neben den Urteilen besondere Akte der Beurteilung gäbe, ist nicht stichhaltig. Das aber müßte doch sein, wenn die Ausdrücke gut und böse sich im Hinsehen auf diese Akte und ihrem richtigen und unrichtigen Vollzug erfüllten oder, wie man sagt, davon abstrahiert wären. Sowohl die Verknüpfungseinheit von Subjekt und Prädikat als auch das mit dem vollen Urteil verknüpfte Setzen und das davon ablösbare Glauben oder Nichtglauben des Gesetzten sind in den Urteilen: »A ist gut«, »A ist schön« genau dieselben Elemente wie in den Urteilen »A ist grün«, »A ist hart«. Der Unterschied besteht lediglich in der Materie des Prädikates. Es geht insbesondere nicht an, zu sagen, daß die sog. »Werturteile« an Stelle einer Seinsverbindung eine »Sollensverbindung«, ein Soll-Sein zum Ausdruck bringen; und daß das »gut« und »böse« wieder nur verschiedene Arten dieses »Sollens« darstellen; oder auch nur, daß ein irgendwie erlebtes Sollen die notwendige Fundierung sei für ein Werturteil. Der sittliche Sinn von Sätzen wie »dieses Bild ist schön«, »dieser Mensch ist gut«, ist aber durchaus nicht, daß dieses Bild oder jener Mensch etwas sein »soll«. Es (er) ist gut; er »soll« es – dann – nicht (oder irgend etwas anderes) sein. Diese Urteile geben einfach einen Tatbestand

---

1) I. Korinther, 4, 4. Vgl. auch: »Über Ressentiment und moralisches Werturteil«, Leipzig 1912, S. 305.



wieder, unter Umständen auch den Tatbestand eines Sollens wie im Urteil: »Er soll gut sein«. Hier zeigt das »soll« nur an, daß entweder das Subjekt nicht der tatsächliche, empirische Mensch ist, sondern der Mensch in seinem »Ideal«, daß also bevor das Urteil über ihn erging eine Idealisierung, folgend den Linien seines Wesens, mit ihm vorgenommen worden ist, und daß für dieses Ideal das gutsein gilt; oder es besagt: dieser Mensch ist ein Gutseinsollender. Aber diese Idealisierung ist keine Leistung des Urteils; sie mußte vor ihm vollzogen sein. Die Nichtzurückführbarkeit des Werturteils aber auf ein Sollensurteil zeigt schon die einfache Tatsache, daß das Bereich des Werturteils einen weit größeren Umfang hat, als das Bereich des Sollens. Wir können von Werten aussagen, für deren Träger es gar keinen Sinn hat, zu sagen, daß sie dieses und jenes sein »sollen«. Alle ästhetischen Prädikate von Naturobjekten gehören hierher; auch in der sittlichen Sphäre ist das Sollen zunächst auf die einzelnen Akte des Tuns im Handeln beschränkt. Schon ein »Wollensollen« ist Unsinn, wie Schopenhauer treffend bemerkt. Bei Handlungen kann es noch die Frage sein, ob ein Satz wie »diese Handlung ist gut« nicht etwa bloß bedeute: »Sie soll vollzogen werden«; oder »es besteht eine Forderung ihres Vollzuges«. Dies aber ist schon nicht der Fall, wo ich das »gut« von einem Menschen, einer Person, ihrem Sein aussage. Jede Sollensethik muß daher schon von Hause aus – als Sollensethik – den echten Personwert verkennen und ausschalten und kann die Person nur als das X eines (möglichen) gesollten Tuns gelten lassen. (Siehe hierzu den Abschnitt »Person«.) Umgekehrt aber gilt, daß wo von einem Sollen die Rede ist, immer ein Erfassen eines Wertes stattgefunden haben muß. Wo immer wir sagen, daß etwas geschehen oder sein solle, da ist eine Beziehung miterfaßt zwischen einem positiven Wert und einem eventuellen realen Träger dieses Wertes, einem Ding, einem Ereignis usw. Daß eine Handlung sein »soll«, setzt voraus, daß in der Intention der Wert der Handlung, die sein »soll«, erfaßt ist. Wir sagen nicht, daß das Sollen in dieser Beziehung von Wert von Wirklichkeit »bestehe«, sondern nur, daß es sich auf eine solche Beziehung immer und wesenhaft aufbaue.

Gegen den Satz, daß jedes Sollen in einem Wert fundiert sei (und nicht umgekehrt), könnte die Einwendung erhoben werden, daß es doch ein Sollen oder ein Gesolltsein von Inhalten gäbe, die überhaupt nicht, (oder auch »noch« nicht) existieren und die darum auch keinen Wert haben können. Die Wertaussagen scheinen nach diesem Einwand auf Existierendes beschränkt, die

Sollensaussagen aber nicht. Dieser scheinbare Einwand ist indes völlig unstichhaltig. Denn es ist nicht richtig, daß die Wertaussagen nur auf existierende Gegenstände gehen, wenn sie dies gleich auch tun können. Wie sich uns schon im ersten Kapitel zeigte, sind ja die Wertbegriffe durchaus nicht von empirischen, konkreten Dingen, Menschen, Handlungen abstrahiert, resp. abstrakte »unselbständige« Momente solcher Dinge, sondern sie sind selbständige Phänomene, die mit weitgehendster Unabhängigkeit von der Besonderheit des Inhaltes, sowie von dem Realsein oder Idealsein — resp. dem Nichtsein (in diesem doppelten Sinne) ihrer Träger erfaßt werden. Darum kann man auch einem nichttatsächlichen Inhalte einen tatsächlichen Wert zuschreiben. Der Sachverhalt, daß nicht dieser Unfähige, sondern dieser Fähige Minister sei, hat z. B. Wert, wenn der Fähige es auch tatsächlich nicht ist. Und nur weil es Wert hat, »sollte« es auch sein. Das Sollen ist stets fundiert auf einen solchen Wert, der auf ein mögliches Realsein hin, d. h. in dieser Beziehung betrachtet wird. Soweit dies und nur dies der Fall ist, wollen wir von »idealem Sollen« reden. Ihm steht jenes »Sollen« entgegen, das außerdem auch noch durch eine Beziehung auf ein mögliches, seinen Gehalt realisierendes Wollen hin betrachtet wird (das »Pflichtsollen«). Das erste ist z. B. gemeint im Satze: »Unrecht soll nicht sein«, das zweite in dem Satze: »Du sollst nicht Unrecht tun«. Keineswegs also besteht der Wert in dem Gesolltsein von etwas. Wäre es anders, so müßte es auch eine ganze Unendlichkeit verschiedener Weisen und Arten des Sollens geben; ebenso viele als es verschiedene Wertgehalte gibt. Während der Wert nicht nur Existierendes und Nichtexistierendes umspannt, sondern auch den Übergang von Nichtexistenz (des Wertes) zu (seiner) Existenz trifft (Wert des »Sollens« selbst), ist das ideale Sollen beschränkt auf existierende und nichtexistierende Inhalte; und fundiert auf solchen »Übergang«; wogegen das »Pflichtsollen« ausschließlich nur auf nichtexistierende Werte fundiert ist. Auch darin zeigt das Sollen seine abgeleitete und beschränkte Natur. Mit Recht hat schon Hegel hervorgehoben, daß eine Ethik, die sich (wie jene Kants z. B.) auf den Begriff des Sollens, ja des Pflichtsollens gründet und in diesem Sollen das ethische Urphänomen erblickte, der tatsächlichen sittlichen Wertewelt nie gerecht werden kann, ja daß nach ihr in dem Maße, als ein bloßer Pflicht-Sollensinhalt real wird, also ein Imperativ, ein Gebot, eine Norm z. B. im Handeln auch erfüllt wird, der Inhalt aufhörte ein »sittlicher« Tatbestand zu sein.[1] Gewiß müssen wir uns hüten, aus der

1) Siehe Hegel: Phänomenologie des Geistes.

häufigen sprachlichen Anwendung des Ausdruckes »Sollen« auf ein noch nicht existierendes, zukünftiges Geschehen, Sein, Handeln zu schließen, daß diese Zukunftsbeziehung, wie sie in der »Aufgabe« vorliegt, zum Wesen des »Sollens« gehöre. Das Sollen geht nicht (notwendig) auf in dem Erstreben eines Zukünftigen. Auch dem Gegenwärtigen und Vergangenem gegenüber hat es Sinn, von einem »Seinsollen« zu reden. In diesem Sinne gebraucht das Wort auch Kant, wenn er sagt, daß der kategorische Imperativ gebiete, was sein soll, »auch wenn es niemals wirklich geschähe oder geschehen wäre«. Das Sollen ist in der Tat nicht abstrahiert aus einem tatsächlichen Sein und Geschehen, etwa aus einem in der inneren Wahrnehmung vorfindbaren Gefühl oder Bewußtsein der »Nötigung«, sondern es ist eine selbständige Weise der Gegebenheit von Inhalten, die nicht zuerst in der Gegebenheitsweise des existenzialen Seins erfaßt werden müssen, um als gesollte erfaßt zu werden. Die Seinsollensinhalte brauchen also im Bereich der Inhalte des existenzialen Seins durchaus nicht enthalten zu sein, wie immer sich die beiden Reiche inhaltlich »decken« können. Aber gleichwohl behält das ideale »Sollen« wesenhaft seine Fundierung im Verhältnis von Wert und Realität, das Pflichtsollen aber behält die Richtung auf die Realisierung eines nichtrealen Wertes. Von einem realisierten Wert hat es darum keinen Sinn, zu sagen, er »solle« pflichtmäßig sein.[1] Das Pflichtsollen ist also ein etwas, das zu einem gewissen Reiche von Werten hinzukommt, sofern sie in der Richtung auf ihre Realisierung durch ein mögliches Streben betrachtet werden; nicht aber bestehen die Werte in einem Gesolltsein, wie ein falscher Subjektivismus meint.[2] Sie sind nicht »Nötigungen«, die ein sog. »transzendentales Ich« oder »Subjekt« auf das empirische Ich ausübt oder irgendwelche »Stimmen«, »Rufe«, »Forderungen«, die von daher an den »empirischen Menschen« ergehen. Das sind konstruktive Umdeutungen des schlichten Tatbestandes zugunsten einer fragwürdigen subjektivistischen Metaphysik.

---

1) Kant selbst lehnt einmal genau in diesem Sinne den Eudämonismus ab, indem er sagt: da die Menschen ja schon sowieso nach Glück streben, habe es gar keinen »Sinn«, zu sagen: Sie sollten es.

Nur im Sinne des idealen Sollens kann auch gesagt werden:

»So ist es und so soll es auch sein.«

2) Die gleiche Zurückweisung verdient übrigens auch der Versuch (dem Fichteschen Gedankenkreise angehörig), den Begriff der Existenz auf ein Sollen, ein Gefordertsein usw. zurückzuführen, als bedeute, daß etwas »existiere« soviel wie, daß es anerkannt, geglaubt usw. werden solle.

Vielmehr gründen auch alle Normen, Imperative, Forderungen usw. – wenn sie nicht willkürliche Befehlssätze sein wollen – in einem selbständigen Sein, im Sein der Werte.

Auch die Behauptung, daß Werte gar nicht »seien«, sondern nur »gälten«, verdient Zurückweisung. »Geltung« kommt Sätzen zu, die in sich selbst wahr sind, sofern diese Sätze, diese Bedeutungsinhalte auf ein mögliches Behaupten bezogen werden.[1] Natürlich ist dies auch richtig von Sätzen, die einen Wert einer Sache zusprechen. Aber darum sind nicht die Werte selbst bloße »Geltungen«, als gingen sie in diesem »gelten« auf. Werte sind Tatsachen, gehörig zu einer bestimmten Erfahrungsart, und es gehört darum zum Wesen der Wahrheit eines solchen gültigen Satzes, daß er mit diesen Tatsachen übereinstimmt.

Noch weniger läßt sich eine Auffassung durchführen, welche ästhetische, ethische und theoretische Aussagen als drei koordinierte Arten »beurteilender« Akte nimmt, die gewissen isolierten Inhalten oder Beziehungen solcher die Werte »gut«, »schön«, »wahr« zuerkennen. Hier rückt auch das schlichte theoretische Tatsachenurteil unter den Gesichtspunkt einer »kritischen« Beurteilung, so daß der vollständige Ausdruck eines jeden theoretischen Urteils A ist B wäre: Die Verknüpfung A – B – ist wahr. Und dieser Form der Beurteilung wären dann die Formen A ist gut, A ist schön gleich und koordiniert. Indes es ist doch gar zu merkwürdig, daß: 1. das theoretische Urteil gemeinhin das Prädikat »wahr« gar nicht in sich enthält und nur und ausschließlich nach vorangängigem Zweifel oder Streit dieses zuweilen auftritt; dann aber nie über denselben Sachverhalt ergeht, sondern über den Sachverhalt, sofern er in einem anderen Urteil geurteilt wurde; daß hingegen eine ästhetische oder ethische Beurteilung ein solches Wertprädikat notwendig enthalten muß. Im theoretischen Urteil genügt die behauptende Funktion der Kopula oder dessen, was sie sprachlich ersetzt (Verbalendung usw.), auch den Anspruch auf Sachgegründetheit und in diesem Sinne »Wahrheit« mitauszudrüken. Müßte man nicht erwarten, daß – wenn es sich hier um drei koordinierte Beurteilungsweisen handelt, entweder auch das theoretische Urteil das Element »wahr« immer enthalten

1) Auch die Wahrheit von Sätzen besteht nicht etwa in ihrer »Geltung«, sei es, daß man »Geltung« hier auf Subjekte beziehe, oder auf den Gegenstand, den diese Sätze meinen und durch den erfüllt wird, was sie meinen. Beides sind Beziehungen der »wahren Sätze«, die auf sie fundiert sind, die sie aber nicht ausmachen.



müsse oder daß, ist dies nicht der Fall, auch die ästhetischen und ethischen Aussagen durch ein besonderes Verknüpfungszeichen gekennzeichnet sein müßten und gleichfalls keines besonderen Wertprädikats bedürften? Beides ist nicht der Fall. Kann man der Sprache eine solche Inadäquatheit mit dem Gedanken zur Last legen? Ich glaube nicht.[1] 2. Im theoretischen Urteil wäre hiernach das »eigentliche« »Prädikat« immer »wahr«, das »Subjekt« aber immer schon eine Verbindung eines A mit B; wogegen in den Wertaussagen ein Gegenstand A schlechthin gut oder schön usw. genannt wird. Eine Theorie, die unter der Heranziehung der impersonalen und existenzialen Sätze das theoretische Urteil in seiner elementarsten Form von seiner Verpflichtung zu entheben sucht, bereits irgendein Verhältnis von Termini einzuschließen und das zweigliedrige Urteil, das ein B einem A »zuerkennt«, als eine bloße Weiterbildung, des eingliedrigen nur »anerkennenden« ansieht, – jenes also, das ein A einfach »anerkennt« oder »setzt«, möchte daran keinen so großen Anstoß nehmen. Indes – abgesehen von der Frage nach der Richtigkeit dieser Auffassung, die ich für völlig undurchführbar halte, besteht doch der klare Unterschied, daß gut und schön im Urteil immer als Merkmale eines Gegenstandes gemeint sind, während es einfach keinen Sinn hat, von einem Baum oder Menschen im selben Sinne zu sagen, daß sie »wahr« seien, wie wir sagen, daß sie »schön«, oder »gut« seien. Umgekehrt erscheint es mir aber völlig klar, daß der Anspruch auf Wahrsein, der jedem theoretischen Urteil schon in seinem bloßen Behauptungsmoment eigen ist, und nicht erst auf Grund einer möglichen Beurteilung dieser Behauptung, auch den Sätzen »A ist gut«, »A ist schön« nicht fehlt; wie er auch bei gewissen Anlässen in Sätzen wie: Es ist wahr, daß A schön ist, daß es gut ist, gesondert ausgedrückt werden kann. Aber auch dies nur so, daß »Es ist wahr, daß ...« wieder diesen schlichten Wahrheitsanspruch enthält. Im anderen Falle ergäbe sich ja auch eine unendliche Reihe »kritischer« Beurteilungen. Die Forderung der Wahrheit ergeht und existiert also auch für die Wertaussagen. Ein Wertaussagen muß genau wie jedes Urteil logisch »richtig« sein, d. h. den formalen Regeln der Urteilsbildung entsprechen und außerdem – um wahr zu sein – mit irgendwelchen »Tatsachen« Übereinstimmung zeigen.

1) In Fällen wie ein »wahrer Freundesrat«, ein »wahrer Freund«, der »wahre Gott« steht »wahr« für »echt« im Gegensatz zu »unecht« — ein Begriff, der die Wertwesen voraussetzt. »Echtheit« ist Selbstgegebenheit des Wertes im Unterschied zur Werttäuschung. Wahre Werturteile sind auf das Fühlen echter Werte fundiert.



Es gibt keine besonderen Regeln der ästhetischen und ethischen »Beurteilung«, des ästhetischen und ethischen Schließens usw., die sich von den logischen Regeln unterschieden. Mir wenigstens ist keine solche Regel bekannt. Wohl aber gibt es Gesetze des ästhetischen und ethischen Wert*haltens* irgendwelcher Wertverhalte. Nicht Formen der Urteilsbildung und des Schließens sind aber diese Gesetze, sondern Gesetze eines Erlebens von besonderen *Tatsachen und Materien*, die der Ethik und Ästhetik und der Überzeugung von diesem Erleben ihre Einheit geben.[1] Andererseits kann die Logik nicht als eine Wertwissenschaft der Ethik und Ästhetik gleichgeordnet werden, da sie es ja auch mit dem Wert »Wahrheit« zu tun habe. Denn Wahrheit ist überhaupt *kein* »Wert«. Es hat einen guten Sinn, den Akten des Suchens, des Forschens nach Wahrheit Wert beizulegen;[2] auch noch der *Gewißheit* hinsichtlich eines Satzes, daß er wahr sei – wie man z. B. von Wahrscheinlichkeitswerten reden kann –; auch die *Erkenntnis* der Wahrheit ist selbst noch ein Wert; aber Wahrheit als solche ist *kein* Wert, sondern eine von allen Werten verschiedene Idee, die sich erfüllt, wenn ein satzartig formierter Bedeutungsgehalt eines Urteils mit dem Bestand eines Sachverhalts übereinstimmt und diese Übereinstimmung selbst evident gegeben ist. In diesem Sinne müssen aber auch unsere Wertaussagen »wahr« sein und können auch »falsch« sein; wogegen es keinen Sinn hat, von

1) Hier bestehen noch Gesetze des *Billigens* und *Mißbilligens* von Wertverhalten, die einerseits das Erleben und die Erlebnisgesetze der Werte selbst voraussetzen, andererseits aber für die Urteilssphäre Materien und Tatsachen darstellen, – gleichzeitig aber von den Urteilsgesetzen ganz unabhängig sind.

2) Wahrheit ist durchaus nicht nur das »Ideal« dieses Suchens, Forschens, oder gar ein Ideal, das wir »unserem Willen setzen« (so Sigwart, Logik, Bd. 2). Es gibt auch gefundene Wahrheiten, die kein »Ideal« sind; und es gibt nur ein »Suchen der Wahrheit«, wenn und sofern wir einmal das Wahr*sein* an irgendeinem Satze *evident* zur Erfüllung gebracht haben. Dann können wir in bezug auf andere Tatsachen, Fragen, Sätze dieses an einem Bedeutungsgehalt gesehene Moment wieder »suchen«. Mögen noch so viele »Tätigkeiten« des Geistes vorausgehen müssen, damit wir Wahres finden (auch Willenstätigkeiten z. B.), so ist doch die *Einsicht* in die Wahrheit stets ein plötzliches Aufblitzen, das keine Grade hat und stets den Charakter des *Empfangens*, nicht des Leistens, Machens, Gestaltens besitzt. Nach dem Druck dieses Teiles ersehe ich, daß Emil Lask die Dinge gleichfalls dem Texte in vieler Hinsicht entsprechend auffaßt. S. Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911, besonders das vortreffliche 3. Kapitel, 2. Abschnitt. *Nicht* dagegen vermag ich Lasks Ausführungen über »Kants kopernikanische Tat« und den Sinn der Existenz des Gegenstandes als des Gegenstandes einer gültigen Wahrheit anzuerkennen.

einem theoretischen Urteil zu fordern oder zu prädizieren, daß es »gut« oder »schön« sei.

Hierbei bleibt freilich eine Frage ungelöst: wie sich der Sachverhalt selbst, der einem Werturteil Erfüllung gibt, zu dem Sachverhalt, der einer theoretischen Aussage desselben Gegenstandes Erfüllung gibt, verhalte oder, wie wir lieber sagen, wie sich der Wertverhalt zum Sachverhalt verhalte. Es wird die Frage zu stellen sein, ob ein solcher Wertverhalt notwendig auf einen Sachverhalt fundiert sein müsse, oder ob er als ein selbständiger Tatbestand gegeben sein könne, oder ob gar umgekehrt ein Sachverhalt immer nur fundiert auf einen Wertverhalt gegeben sein könne. Diese Frage ist aber erst entscheidbar, wenn wir die Wertlehre ein großes Stück weitergeführt haben.

Die Beurteilungstheorie des sittlichen Werts gibt als einen ihrer Gründe — so sagte ich — auch an, daß in den realen seelischen Vorgängen selbst, wie sie sich in der inneren Wahrnehmung und der denkenden Deutung und Ergänzung des Wahrgenommenen darstellen, die sittlichen Werte doch nicht gelegen seien; daß mithin immer erst ein von außen her herangebrachter Maßstab, eine Norm oder ein Ideal eine Unterscheidung von gut und schlecht ermögliche. Die seelischen Tatsachen des Wollens und Verhaltens seien doch zunächst völlig »wertfreie« Objekte und ihre Beschreibung, sowie das Studium ihrer kausalen Genese vermöchte niemals über ihren Wert etwas auszumachen. Erst eine herangebrachte Norm mache dies möglich. Andererseits könne aber auch die strengste Einsicht in die kausale Determiniertheit der Willensakte die Beurteilung derselben und ihr Recht nicht aufheben. Ein noch so genaues Verstehen einer schlechten Handlung aus ihren individuellen, sozialen, psychischen und physiologischen Ursachen mache sie nicht besser.

In dieser Auffassung ist Wahres und Falsches seltsam gemischt.

Sei es so — wie wir einen Augenblick zugestehen: dann muß doch wohl die Frage ergehen, woher denn in aller Welt jener »Maßstab«, jene »Norm«, die an die seelischen Vorgänge herangebracht werden sollen, um sittliche Unterscheidungen zu ermöglichen, gewonnen werden soll? Ich sehe nur zwei Möglichkeiten. Führt er selbst auf einen solchen seelischen Vorgang zurück, einen besonderen psychischen Tatbestand des Sollens, ein Gefühl der Verpflichtung, ein erlebtes inneres Kommando usw.? Ist dieser Tatbestand dann weniger »wertfrei« als die anderen Tatbestände? Und ist er nicht wie die anderen Tatbestände ein notwendiges Ergebnis der seelischen Entwicklung, in Beschaffenheit und Richtung variabel mit den kausalen

Bedingungen seines Auftretens? Und mit welchem Rechte, auf Grund welch neuen »Maßstabes« wird dieser Tatbestand aus der Gesamtheit der seelischen Mannigfaltigkeit ausgewählt, um die anderen Tatbestände daran zu messen? Soll er aber eine von allen seelischen Tatbeständen unabhängige Provenienz haben, woher kommt er dann? Was möchte er dann anderes sein, als ein willkürlicher Befehl? Rekurriere man wie immer auf ein erlebtes Sollen, auf eine erlebte Pflicht! Warum soll (in idealem Sinne) dies als gesollt Erlebte sein? Warum »sollen« wir diesem Pflichtbewußtsein gehorchen? Warum soll das kausale Verständnis gerade hier haltmachen und sich das Pflichtbewußtsein z. B. nicht auf eine, auf Vererbung oder sozialer Suggestion beruhende, Zwangsneigung zurückführen lassen, die unabhängig von der Richtung unserer individuellen Strebungen und oft im Gegensatze zu ihnen für die Erhaltung einer Gemeinschaftsform eine gewisse Zweckmäßigkeit hat? Warum gebietet man hier dem kausalen Verständnis Halt? Nur die Willkür kann es tun! Nur die Willkür kann von einem faktischen Sollenserlebnis irgendwelcher Art zu dem Satze kommen: So soll es sein! Ein jeglicher Mensch findet sich von Geburt an umringt von faktischen normierenden Gewalten. Welche Norm soll er anerkennen? Dürfte er sagen: diejenige, von der einsichtig ist, daß ihre Befolgung Werte realisiert, die einsichtig die höchsten sind, so bestünde keine Schwierigkeit. Aber hiernach soll ja erst die Norm den Wert bestimmen! Und mißt er die von außen auf ihn eindringenden Befehle und Normen an einer »inneren Nötigung«, sie anzunehmen oder zu verwerfen, ist dann etwa diese »innere Nötigung« nur darum weniger »blind«, weil sie eine »innere« ist? Soll er ihr gegenüber nicht fragen dürfen, wie sie in ihn hineingekommen ist, so wie er sich z. B. mit Vorteil dies fragen wird, wo es sich um eine Zwangsneurose handelt, deren Erwerbungsart der Erinnerung versteckt ist, oder um einen vererbten Trieb, den er seinem individuellen Ich gegenüber und dessen Neigungs- und Wollenszusammenhängen als eine fremde Macht erlebt?

Es ist dabei herzlich gleichgültig, ob die erlebte Nötigung oder der erlebte Befehl auf eine einmalige konkrete Handlung geht oder auf ein Verhalten, für das Bedingungen von irgendwelcher Stufe der Allgemeinheit mitgesetzt sind. Der Befehlscharakter resp. der Charakter der blinden Nötigung verschwindet ja nicht mit der Allgemeinheit des Gesollten. Ein nicht an einen bestimmten Befehlenden heftbarer, von innen her erlebter Befehl in concreto heißt hier »Pflicht«, während der Ausdruck »Norm« für innere Nötigungen, die auf den allgemeinen Charakter eines Verhaltens gehen (so daß



das Verhalten zuerst durch einen Begriff gedacht ist), angewandt wird. Dann darf weder der Begriff der »Pflicht« noch derjenige der »Norm« den Ausgangspunkt der Ethik bilden, oder sich als den »Maßstab« ausgeben, auf Grund dessen erst eine Scheidung von gut und böse möglich wäre.

Streift man den ein wenig magischen Charakter ab, den die Pflichtidee durch Kants Apostrophen erhalten hat und geht man nicht dem pragmatistischen Gesichtspunkt nach, was das Pflichtethos praktisch geleistet haben mag, so zeigt die Analyse vier Momente in ihr, deren bloßer Aufweis zeigt, daß sich die Ethik nicht auf sie gründen läßt. Pflicht ist erstens eine »Nötigung« oder ein »Zwang« nach zwei Richtungen: einmal gegen die »Neigung«, d. h. gegen alles, was den Charakter des »Inmiraufstrebens«, des nicht als von meinem individuellen Selbst ausgehend erlebten Strebens trägt, wie Hunger, Durst, eine sich regende erotische Neigung usw. Sodann aber auch eine Nötigung, ein Zwang gegenüber dem individuellen Wollen selbst, d. h. demjenigen Streben, das nicht jenen Neigungscharakter trägt, sondern von mir als meiner »Person« ausgehend erlebt und vollzogen wird. Beide Richtungen der Nötigung, und nicht nur die von den Kantianern meist einseitig hervorgehobene erste gehören zur »Pflicht«. Wie erst dann ein Inhalt des bloßen »Sollens« oder des auf Grund des Wertes Gefordertseins zur »Pflicht« wird, wenn das Sollen eine ihm entgegengerichtete, aufstrebende Neigung vorfindet, so auch erst dann, wenn es entweder gegen oder wenigstens unabhängig von dem Wollen des Individuums gesetzt ist. Wo wir selbst evident einsehen, daß eine Handlung oder ein Wollen gut ist, da reden wir nicht von »Pflicht«. Ja, wo diese Einsicht eine völlig adäquate und ideal vollkommene ist, da bestimmt sie auch das Wollen ohne irgendwelches sich dazwischen schiebende Zwangs- oder Nötigungsmoment eindeutig.[1] Damit ist schon angedeutet ein zweites Merkmal der Pflichtidee. Es gehört daher zum Wesen des Wollens aus Pflicht, daß es die auf Einsicht gerichtete sittliche Überlegung gleichsam abschneidet, zum mindesten aber unabhängig davon erfolgt. Das in ihr enthaltene Sollen ist nicht auf klarem und evidentem Fühlen des Wertes des Wollens und Handelns gegründet, sondern seine »Notwendigkeit« ist das Erlebnis eines gleichsam blinden inneren Kommandos; mag das dann durch die

1) Vgl. damit Teil 1 über die Restitution des Sokratischen Satzes. Auch hier zeigt die »Notwendigkeit« ihr negatives Wesen. Handeln aus Pflicht ist stets gegeben als ein »Nicht-anders-handeln-können«.



»Pflicht« Gebotene auch außerdem mit einem tatsächlich einsichtigen Vorzugswert zusammentreffen oder nicht. Immer wieder zeigt mir auch die Lebenserfahrung, wie häufig die Vorstellung von »Pflicht« eben da sich einstellt, wo die sittliche, auf Einsicht gerichtete Überlegung gleichsam ermattet oder zur Lösung einer allzu komplizierten Situation oder zur Vermeidung einer zu weittragenden und zu schweren sittlichen Selbstverantwortung nicht zureicht. Mit dem, »das ist meine Pflicht« oder »einfach meine Pflicht« schneidet man die geistige Bemühung nach Einsicht weit mehr ab, als daß man der gewonnenen Einsicht Ausdruck gäbe. Der General von York z. B. tat vor Tauroggen nicht »seine Pflicht«, sondern folgte über das hinaus, was ihm sein militärisches Pflichtbewußtsein diktierte, seiner höheren sittlichen Einsicht. In der Nötigung der Pflicht liegt ein Moment der Blindheit, das wesentlich zu ihr gehört. Gibt man der Pflicht nicht willkürlich irgendeine neue definitorische Bedeutung, sondern analysiert das, was mit dem Worte gemeint ist, so findet man, daß in der »Pflicht« eine Art innerer Kommandoruf erscheint, der sich ähnlich wie die Befehle der Autorität weder weiter »begründet«, noch unmittelbar einsichtig ist. »Pflicht« ist eine Autorität von innen her. Ihre »Nötigung« ist eine subjektiv bedingte, durchaus keine gegenständlich im Wesenswerte der Sache gegründete; und sie ist es auch dann noch, wenn dieser subjektive Zwangsimpuls als ein »allgemeingültiger« gegeben ist, wir also das Bewußtsein haben, daß auch jeder Andere im gleichen Falle so zu handeln hätte. Ein allgemeingültiger innerer Zwangsimpuls wird dadurch, daß er als »allgemeingültig« gegeben ist, durchaus nicht gegenständliche oder »objektive« Einsicht (im unverfälschten Sinne der Worte gegenständlich und objektiv); wie umgekehrt das Bewußtsein, es sei nur für mich und keinen Anderen dies Handeln und Verhalten ein objektiv »gutes«[1], es durchaus nicht ausschließt, daß dieses Verhalten in der Einsicht in seinen gegenständlichen Vorzugswert gegründet ist. Pflicht ist drittens freilich ein aus uns und in uns tönendes Kommando und dies im Unterschied von allen sonstigen als »von außen« kommend gegebenen Befehlen. Aber wie schon gesagt, tut dies der »Blindheit« dieses Kommandos keinen Eintrag. Der Gehorsam gegen einen Befehl einer äußeren Autorität kann auf der Einsicht in den Wert des Gehorsams und den unseren Eigenwert überragenden Wert der Autorität beruhen: dann ist unser Wollen und Handeln einsichtig, und um-

1) Siehe hierzu den Abschnitt »Person«.

gekehrt kann der Gehorsam gegen das »innere« Pflichtgebot durchaus blind sein, ein einfaches Nachgeben dieser eigentümlichen Nötigung. Das bloße »von innen her« gibt also der Pflichtidee keine Spur einer höheren Dignität. Auch die Kommandos, die auf Grund sozialer Suggestion — aber ohne Bewußtsein dieser Suggestion — in uns hineinertönen, kommen erscheinungsmäßig »von innen« her und sind meist mit den »Neigungen« im Widerstreit. Die Pflicht hat endlich viertens einen wesentlich negativen und einschränkenden Charakter. Ich meine damit nicht nur, was man zuweilen behauptet hat, daß uns durch das Pflichtbewußtsein mehr verboten als geboten wird.[1] Vielmehr scheint mir, daß auch da, wo uns ein Inhalt als Pflicht im Sinne eines »Gebotes« gegeben ist, dieser Inhalt als ein solcher gegeben ist, zu welchem andere Inhalte im Verhältnis »unmöglich« sind. Das, wozu wir verpflichtet sind, ergibt sich uns erst aus der Durchprüfung dessen, was nicht sein soll (im Sinne des idealen Nichtsollens). Pflicht ist viel mehr dasjenige, was sich gegen eine mannigfaltige Kritik an unseren Strebungen und Impulsen als nicht überwindbar behauptet, als dasjenige, was als positiv gut eingesehen wird. Diesen Charakter teilt die Pflicht mit aller »Notwendigkeit«, auch der sachlich gegründeten »Notwendigkeit«, die mit bloßem Zwangsgefühl und mit kausaler Notwendigkeit nichts zu tun hat. »Notwendig« ist also auch hier dasjenige, »dessen Gegenteil unmöglich ist«, das, was bei jedem Versuch des Andersdenkens, resp. Anderswollens sich behauptet. In beiden Fällen aber scheidet sich die »Notwendigkeit« von der schlichten Einsicht in das Sein (resp. den Wert) eines Tatbestandes, eines Sachverhaltes oder Wertverhaltes. Einsicht braucht eben durch den Gedanken eines auch nur möglichen Gegenteils nicht hindurch. Und so braucht auch sittliche Einsicht nicht hindurch durch ein versuchtes Gegenwollen gegen das Wollen, dessen Wert in Frage steht.

In allen diesen Momenten ist die sittliche Einsicht von bloßem Pflichtbewußtsein unterschieden. Auch das, was von den Inhalten, die sich uns als Pflicht aufdrängen, ein sittlich einsichtiger und guter Inhalt ist, was also eine wahre und echte Pflicht ist im Unterschiede von einer bloß eingebildeten Pflicht, ist noch Gegenstand der sittlichen Einsicht. Einsichtsethik und Pflichtethik sollte man also nicht — wie es oft geschieht — zusammenwerfen. Sie widerstreiten sich.

Damit ist nicht gesagt, daß dem »Pflichtbewußtsein« keine ganz bestimmte Bedeutung zusteht auf dem Wege, auf dem sittliche

1) So Sigwart, Logik II, S. 745, sowie Paulsen in seiner Ethik.



Einsicht erreicht wird. Aber — so wird sich zeigen — eine nicht minder hohe Bedeutung steht auch dem Anhören der Befehle der Autorität und der Zuwendung zu dem zu, was die Tradition sagt. Sie alle sind unersetzliche Mittel der Ökonomisierung der schon vollzogenen sittlichen Einsicht. Aber was sie selber wert sein mögen für die ideale Erreichung sittlicher Erkenntnis, das muß selbst noch Gegenstand der sittlichen Einsicht sein.

Genau dasselbe, was über die »Pflicht« gesagt ist, gilt aber auch für die »Norm«. Die Disjunktion, ob die Ethik Normen oder Naturgesetze zu suchen habe, wie sie häufig gesetzt wird, erschöpft durchaus nicht die bestehenden Möglichkeiten. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Doch nicht nur die Frage: Woher denn den »Maßstab« nehmen, der an die Willensvorgänge herangebracht werden soll, führt über diese Theorie hinaus. Auch die Tatsachen, die sie behauptet, bestehen nicht in der von ihr angegebenen Weise.

Man sagt, man finde so etwas wie Wert an den Objekten selbst, z. B. den Willensvorgängen, dem ganzen Spiel von Verhaltungsweisen, die sittliche Werte haben, nicht vor; diese seien wertfreie Komplexe aus einfachen Elementen des seelischen Lebens, welche die Psychologie (verschieden an Zahl und Wesen) zu bestimmen pflegt. Erst durch Beurteilung, die nach einer Norm oder einem Ideal ergeht, erhielten sie Wert — und könnten sie nur Wert erhalten. Prüft man aber, unvoreingenommen durch genetische Theorien, die Tatsachen des sittlichen Lebens, so findet sich diese Behauptung durchaus nicht bestätigt. Wir haben ein (hier noch nicht näher zu charakterisierendes) Bewußtsein vom Rechtsein und Unrechtsein einer Handlung, zu der wir eine Neigung spüren, ohne daß eine Beurteilung über sie ergeht. Dabei braucht sich diese Handlung nicht schon vollzogen zu haben, noch braucht auch nur ein Wollen auf sie gegenwärtig zu sein; es kann sich z. B. um einen Inhalt handeln, der uns nur im Wünschen vorschwebt oder den wir uns nur als gewollt oder gewünscht vorstellen, z. B. im Lesen von Dramen, auch kann es sich um eine Handlung dabei drehen, die wir noch nie vollzogen haben. In dem feinen Ohre für diese Bewußtseinstatsachen, in der Fähigkeit und Übung, auf sie zu merken, besteht in erster Linie das, was man »Gewissen« nennt: nicht aber in den Akten der Beurteilung. Hier gibt es auch einen weiten Bereich von Täuschungen, die mit den bloßen Irrtümern der Beurteilung, z. B. mit falscher Subsumption eines so bewußten Tatbestandes unter einen Begriff, nichts zu tun haben. Ob ich jetzt wahre Reue fühle



über ein gestriges Tun oder nur ungünstige Nachwirkungen seiner verspüre und eine auf dies Tun bezogene Unlust erlebe: ob ich jenes Tun nur gebrauche, um einer Neigung zur Selbstquälerei zu frönen oder gar mit geheimer Wollust in der Süßigkeit meiner Sünde wühle, diese Verschiedenheiten sind nicht erst durch die verschiedene Beurteilung verschieden oder gar etwa nur verschiedene kausale Deutungen desselben Gefühlstatbestandes: sondern es sind – ganz jenseits der Urteilssphäre – schon grundverschiedene Tatsachen. Und immer liegen hier die Wertnuancen in den Erlebnissen selbst. Es kann gar keine Rede davon sein, daß die Erlebnisse zunächst einen Augenblick als »wertfreie Objekte« gegeben wären und ihnen dann erst ein Wert durch einen neuen Akt zuwüchse oder durch Hinzufügung eines zweiten Erlebnisses.

Noch klarer wird das da, wo gerade der Wert des Vorgangs klar und deutlich erfaßt ist, während der Vorgang selbst nur unklar und undeutlich oder nur in einem bestimmten Richtungsbewußtsein des »Meinens« gegenwärtig ist; oder der Vorgang noch wie im Keime steckt, während sein Wert sich schon klar und voll vor dem fühlenden Bewußtsein ausbreitet. Zur Beurteilung gehört aber ein mehr oder weniger volles Gegenwärtigsein des werttragenden Vorgangs. Können wir Werte ohne dieses Gegenwärtigsein des Trägers erfassen und klar erfassen, so kann sich auch das Bewußtsein von diesem Werte nicht auf die Beurteilung gründen. Ein Mensch hat eine Aufgabe erhalten, die einen hohen Wert zu realisieren ihm verheißt; diesen Wert sieht er immer klar und deutlich vor sich und dieser vermag seine ganze Energie anzuspannen und zu entfesseln! Er hebt sich an dem Werte dieser Aufgabe selbst empor! Dabei kann der Bild- oder Begriffsinhalt dieser Aufgabe noch weithin schwanken; ihr Wert oder der Wert des in ihr zu Leistenden schwankt hierbei nicht mit! Auch mag die Vorstellung, was er da zu tun hat, zuweilen zurücktreten; dann leuchtet doch noch ihr Wert ihm zu und wirft seine Lichter gleichsam auf sein gegenwärtiges Leben! Der für ihn jetzt zentrale Wert dieser Aufgabe löst ihn los aus einer Menge kleiner Gebundenheiten an Sitten, eigenen Gewohnheiten, die ihn früher in Banden hielten, so daß sich das gegenwärtige faktische Leben anders vollzieht, als wenn das Fühlen dieses Wertes nicht bestände. Und andererseits ist es ein Phänomen, das jedem, der sittliche Regungen an ihren Ursprüngen zu fassen weiß, immer wieder auffällt: Wir fühlen eine »tiefe Befriedigung« über einen Tag unseres Tuns, ohne noch recht zu wissen, welche Handlung denn, welches Verhalten denn

es ist, auf das sie geht; wir fühlen einen Druck der »Schuld« mit einer Richtung auf »gestern« oder mit der Richtung auf einen bestimmten Menschen, ohne uns das vorzustellen, was in dieser Richtung liegt. Der Wert dieser Handlungen ist uns dabei sehr klar und deutlich gegenwärtig. Die Handlung selbst aber suchen wir nur und finden sie dann vielleicht dieser Richtung nachgehend.

Es ist eine durchaus schiefe Interpretation dieser und ähnlicher Phänomene, wenn man sagt, in Fällen solcher Art müsse der Bildgegenstand, an dem jener Wert haftet, dem Bewußtsein doch schon einmal gegeben gewesen sein, und er sei nur eben vergessen worden. Vielmehr besteht hier ganz unabhängig von der Sphäre des Erinnerns und für alle Aktqualitäten, in denen uns ein Gegenständliches zum Bewußtsein kommt (z. B. auch für Wahrnehmen und Erwarten), das Gesetz, daß wir über die Werte des Gegenständlichen volle Evidenz besitzen können, ohne daß dieses Gegenständliche selbst uns in gleicher Fülle und als evident vorstellig oder seiner »Bedeutung« nach gegeben ist. So können wir über die Schönheit eines Gedichtes oder eines Bildes volle Evidenz haben, ohne irgendwie angeben zu können, an welchen Faktoren, z. B. Farbe, Zeichnung, Komposition resp. Rhythmus, musikalische Charaktere, Sprachwerte, Bildwerte usw., jener evidente Wert haftet. Und dasselbe zeigen auch all jene »Erfüllungsphänomene«, die sich einstellen, wenn uns in der Erfahrung ein Ding entgegentritt, das eben jenen Wert besitzt, den wir vorher nur intendierten. Diese Wertintentionen variieren ganz unabhängig von Bildvariationen, wohl aber sie leitend. Ja, es gibt sogar eine große Gruppe von Werten, die sich in dem Maße verflüchtigen, als wir ihren Träger analysieren, wie Jeder weiß, der sich längere Zeit wissenschaftlich mit der Tonwelt beschäftigt hat und mit dieser Einstellung eine musikalische Komposition anhört. Und analog stört auch die Einstellung und die Analyse des Bildes (nicht nur im technischen Sinne, sondern auch die Analyse des ästhetischen Bildgegenstandes) die Erfassung seines künstlerischen Wertes. Aber auch da, wo umgekehrt das Erscheinen des Wertes an eine schärfere Analyse des Gegenständlichen geknüpft scheint, wie bei vielen sinnlichen Genüssen (z. B. Feinschmecker), ist es in Wahrheit nicht die Analyse des Gegenständlichen, sondern das »Suchen« nach einer feineren Wertdifferenzierung, z. B. der im Weine vorhandenen Blume, oder der Annehmlichkeitsqualitäten einer Speise, was sekundär auch zu einer Analyse des Gegenständlichen und der ihm zukommenden Empfindungsqualitäten führt.

Das Gesagte läßt uns nunmehr auch die Irrigkeit der Voraussetzungen erkennen, welche viele Forscher, die erst durch eine »Beurteilung« und ein Gesetz der Beurteilung, nach gewissen »Ideen« oder »Normen« ethische Werte erstehen lassen, zu ihrer Position gedrängt haben. Sie gingen hierbei meist von dem Satze aus, daß ja die psychischen Vorgänge selbst keinerlei Wert in sich enthalten. Wird ihnen gleichwohl ein Wert zugesprochen (wie in allen sittlichen Urteilen), so — nahmen sie an — müsse ihnen auf irgendeine Weise ein Wert von außen her hinzugebracht oder »beigelegt« worden sein; und dies könne nur geschehen durch einen Akt der Beurteilung auf Grund eines »Maßstabes«, oder einer »Idee« oder eines »Zweckes«, die nicht selbst wieder dem psychischen Geschehen entnommen sein können. Da sie aber, wie schon hervorgehoben, auch nicht im entferntesten anzugeben vermochten, woher denn jener »Maßstab« oder jene »Norm« oder jener »Zweck« in aller Welt käme und warum es nicht willkürlich sei, analog wie bei Maßkonventionen z. B. diesen oder jenen Maßstab (z. B. das Meter) auszuwählen, zeigt eben dieser Tatbestand bereits, daß in ihren Voraussetzungen ein Irrtum enthalten sein wird. Diesen Irrtum sehe ich prinzipiell darin, daß jene Forscher sich darüber nicht besannen, auf welche Weise es denn zu der spezifisch psychologischen Annahme wertfreier psychischer Vorgänge (ganz analog aber auch hinsichtlich der Werte der äußeren Gegenstände) kommt. Richtet man hierauf seine Besinnung, so findet man alsbald, daß nicht eine Hinzufügung zu einem wertindifferenten Gegebenen, dem »Psychischen« (gleich Gehalt der inneren Anschauung) die Werte zuerteilt, sondern daß umgekehrt erst ein mehr oder minder künstliches Wegnehmen (nicht eine Addition, sondern eine Subtraktion gleichsam) von dem ursprünglich Gegebenen vermöge eines ausdrücklichen Nichtvollzuges gewisser Akte des Fühlens, Liebens, Hassens, Wollens usw. wertfreie Objekte ergibt. Alles primäre Verhalten zur Welt überhaupt, nicht nur zur Außenwelt, sondern auch zur Innenwelt, nicht nur zu Anderen, sondern auch zu unserem eigenen Ich ist eben nicht ein »vorstelliges«, ein Verhalten des Wahrnehmens, sondern immer gleichzeitig, ja nach dem vorhin Ausgeführten primär ein emotionales und wertnehmendes Verhalten. Und das heißt nicht etwa, daß wir Gefühle, Strebungen usw. primär in uns »wahrnehmen«, wie es jene Forscher etwa deuten könnten. Das hieße ja eben jenen Irrtum wieder voraussetzen, den wir hier bekämpfen. Es wäre auch das Gegenteil des faktisch Richtigen. Denn jeder

Psychologe weiß, und neuere subtilere Analysen über das »Beachten von Gefühlen«[1] haben es bis in genaue Abstufungen des hier möglichen »Beachtens« erhärtet, daß *nicht* dieselben Aktmodifikationen der Aufmerksamkeit den Gefühlen und anderen emotionalen Geschehnissen gegenüber möglich sind, die gegenüber den bildmäßigen Inhalten möglich sind. Was wir sagen wollen, ist vielmehr, daß die primäre Haltung auch innerhalb der Sphäre der inneren Anschauung oder — besser — des »innerlich anschaulich Gerichtetseins« überhaupt keine ausschließlich oder auch nur primär *wahr*nehmende ist, sondern eine zugleich und primär *wert*nehmende und -fühlende. Und wir fügen hinzu: Eben weil dies der Fall ist, wird sogar erst *verständlich*, daß wir nicht im selben Sinne ein Gefühl »beobachten« können wie etwa ein Erinnerungsbild oder ein Phantasiebild. Was im *Er*-leben des Lebens das Primäre ist, das ist und muß im *gelebten Leben*, zu dessen Erfassung wesensgesetzlich »Wahrnehmung« gehört, eben das Sekundäre und nicht in denselben Aktmodifikationen der Aufmerksamkeit Faßbare sein.

Daß die Werte nicht irgendwie hinzugebracht werden, das zeigt ja schon ganz offensichtlich die Tatsache, daß es dem nichtpsychologisch Geschulten, d. h. demjenigen, der nicht wie der Psychologe schon *gelernt* hat, aus dem konkreten *Ganzen* des naiven Aktvollzuges die wahrnehmenden Er-lebensakte *gesondert* zu vollziehen und die emotionalen Er-lebensakte zurückzuhalten, so überaus *schwer* wird, wertfrei zu beobachten und psychologisch zu denken. So schwierig es demjenigen, der zeichnen lernt, wird, auf die Sehdinge und ihre perspektivischen Verkürzungen und Verschiebungen hinzusehen, anstatt auf die primär gegebenen materiellen Dinge der natürlichen Weltanschauung, so schwierig ist es sowohl in der Geschichte der Erkenntnis als wieder in jedem einzelnen Falle dem Menschen geworden, von den primär stets *mitgegebenen* Wertqualitäten der psychischen Erlebnisse durch Nichtvollzug der an sie wesensgesetzlich gebundenen Er-lebensakte des Fühlens usw. *abzusehen*. Hier erst zeigt sich die Notwendigkeit einer *gleichzeitigen* phänomenologischen Begründung *sowohl* der Psychologie *als* der Ethik in ihrem vollen Lichte. Jene Theorien von einem an das Psychische notwendig heranzubringenden »Maßstab« sind allesamt nur dadurch entstanden, daß man *ohne* phänomenologische Untersuchung und Begründung ein (wertfreies) »Psychisches« überhaupt

1) Siehe hierzu Moritz Geiger: »Über das Beachten von Gefühlen« in der Th. Lipps gewidmeten Festschrift.

voraussetzte und dann frug, wie ihm denn auch noch Wert zukommen könne. Nun sind aber die Wertphänomene in ihrem Wesen als Wertphänomene von der Scheidung des Psychischen und Physischen völlig unabhängig. Diejenigen Werte aber, die in psychischen Erlebnissen liegen, sind gleichfalls wieder unabhängig von dem Tatbestand des »psychischen Erlebnisses«, den schon die deskriptive Psychologie – geschweige gar die reale und erklärende Psychologie – voraussetzt. Verstehe ich unter Psychischem alles, was in der Aktrichtung innerer Anschauung (»Anschauung« im Sinne aller unmittelbaren Gegebenheitsweise überhaupt) zu erfassen ist, so muß ich sagen, daß die Werte der psychischen Erlebnisse in ihnen selbst gegeben sind, ja daß sie gerade allen ihren sonstigen Bestimmtheiten gegenüber primär gegeben sind. Insofern ist z. B. einem Racheimpuls der Unwert anschaulich immanent, ohne daß irgendwelche Beurteilung über ihn zu ergehen hätte. Desgleichen einem echten Mitfühlenserlebnis der positive Wert. Nicht also erst eine bestimmte »Ordnung« oder der Mangel von Erlebnissen, die einem anderen Erlebnis das Gleichgewicht halten resp. ihre Auswirkung hemmen[1], und analoge Beziehungen ihrer führen zu Werten, sondern jedes Erlebnis hat in diesem Sinne seine, im »Fühlen« seiner unmittelbar anschaulich gegebene Wertnuance in sich. Verstehen wir hingegen unter »psychisch« nicht das Gegebene in innerer Anschauungsrichtung überhaupt, oder, wie wir sagen wollen, das volle psychische Leben (das indes von den Akten des Er-lebens dieses Lebens gleichfalls noch scharf geschieden ist), sondern verstehen wir darunter den Bestandteil dieses »vollen Lebens«, der uns noch »gegeben« bleibt, wenn wir uns der er-lebenden emotionalen Akte, d. h. der fühlenden und praktischen Stellungnahmen zu unserem eigenen Ich (oder zu anderen Ichen) ausdrücklich enthalten, so ist in diesem »Psychischen« allerdings keinerlei Wert mehr gegeben, sondern nur noch »Gefühl« irgendwelcher Art; »Wertgefühle« aber (z. B. »Achtungsgefühl« usw.) dürfen diese nur darum heißen, weil in der primären Gegebenheit des »vollen Lebens« die Werte selbst noch unmittelbar gegeben waren, derentwegen allein sie ja den Namen »Wertgefühle« führen. Erst dieses letztere »Psychische« aber, d. h. das »volle psychische Leben« minus jenen Wertgegebenheiten, ist das Material, an dem die psychologische Deskription und Beobachtung – psychologische Erkenntnis überhaupt also – einsetzt. Alle kausal erklärende Psychologie hingegen setzt jene Beobachtung und

---

1) So z. B. Th. Lipps in seinen »Ethischen Grundfragen«, S. 64.



Deskription selber wieder voraus und muß daher erst recht von allen möglichen Werten psychischer Vorgänge absehen. Nur das lange Verkennen dieses ziemlich verwickelten Sachverhaltes war es, was zu jener Umschau nach »Maßstäben«, »Normen«, »Beurteilungsgesetzen« führte, die an ein wertindifferent Psychisches herangebracht, diesem erst Werte verleihen sollten, – ohne daß man doch irgendwie angeben konnte, woher in aller Welt jene Maßstäbe und Normen zu nehmen seien; sofern man willkürliche Befehlsakte oder Lehren wie jene Nietzsches: die sittlichen Werte würden »geschaffen« oder in wertindifferente Phänomene »hineingedeutet« und es gäbe »moralische Phänomene« überhaupt nicht, sondern nur eine »moralische Ausdeutung« solcher, vermeiden wollte. Indem man erstens die Akte des Er-lebens des psychischen Lebens mit dem gelebten psychischen Leben verwechselte (oder darin nur den Unterschied des momentan aktuell gelebten Lebens und seiner unmittelbaren Nachdauer in der unmittelbaren Erinnerung sah, einen Unterschied, der mit dem obigen nicht das mindeste zu tun hat), und indem man zweitens das »volle gelebte Leben«, in dem die Werte selbst noch gegeben sind, mit jenem Reste verwechselte, der von ihm nach ausdrücklicher Enthaltung der emotionalen Er-lebnisakte als Gegenstand »innerer Wahrnehmung« (resp. unmittelbarer Erinnerung) noch zurückbleibt, mußte man sich nunmehr das (unlösbare) Problem stellen, wieso es denn zu Werten psychischer Erlebnisse komme. Anstatt die Erlebniswerte auf Urgegebenheiten zurückzuführen, die in Wert-er-lebnissen erscheinen (und wesensgesetzlich nur in ihnen erscheinen können), suchte man die Wert-er-lebnisse (die sich überdies gleich ursprünglich auch auf Außerpsychisches, z. B. Physisches beziehen und ebensowohl in der Form der äußeren als der inneren, ebensowohl in der Fremd- als der Selbstanschauung erfolgen können) auf bloße Erlebniswerte zurückzuführen. Diese selbst aber suchte man auf Beurteilungen nach »Maßstäben« und »Normen« einer immer mehr oder weniger konventionellen Moral zurückzuführen, die sich als »Prinzipien«, aus denen sich dieser Kodex von Regeln logisch schlüssig herleiten läßt, darstellen. Solche Reduktionen einer geltenden Moral oder gar geltender Rechtseinrichtungen und der Wissenschaft von ihnen (siehe z. B. die Ethik Hermann Cohens) auf ihre »Prinzipien« kann uns aber für die Ethik genau so wenig leisten, wie für die Erkenntnistheorie die Frage, wie »die mathematische Naturwissenschaft« objektiv logisch möglich sei. (Siehe hierzu unsere früheren Ausführungen im II. Abschnitt. 1.)



Nach der Beurteilungstheorie, wie sie zuerst Herbart entwickelt hat, bleibt es auch völlig uneinsichtig, wie denn jene Beurteilungen, die nach seinen »Ideen wohlgefälliger Willensverhältnisse« vollzogen werden, auch nur *mögliche* praktische Bestimmungsgründe für das Wollen werden können. Denn sind alle Willensvorgänge streng kausal determiniert, und gehört es, wie es zweifellos der Fall ist, zum *Wesen* einer »Beurteilung«, erst *nach* dem schon gegebenen Willensakt einzutreten — »nach« hier nicht im Sinne zeitlicher Sukzession genommen, sondern im Sinne der zeitlichen Ursprungs*ordnung* der Akte —, so müßte es auch möglich sein, *alle* Beurteilungsakte, durch die das Psychische ja erst Wert erhalten soll, einfach *wegzustreichen*, ohne daß sich im faktischen Verlauf der Willensakte hierdurch auch nur das mindeste änderte. Eine Welt *mit* Sittlichkeit und eine Welt *ohne* Sittlichkeit wären, abgesehen von jenen mitschwebenden Beurteilungsakten und den Gesetzen, nach denen sie erfolgen, *völlig* identisch. Diese äußerst paradoxe Konsequenz (die durch die Tatsache, daß vollzogene Beurteilungen durch Reproduktion und Assoziation in das reale Seelenleben und seinen Kausalverlauf selbst wieder als reale Glieder eingehen, schon darum nicht vermieden wird, da sie als *wesensgesetzlich* und *ursprungsgesetzlich* den Willensakten nachfolgend auch durch dies ihr Eingehen in den realen Kausalverlauf doch nie eine *kausative Rolle* für die Willensakte spielen könnten) ist nicht nur der Beurteilungstheorie Herbarts, sondern *jeglicher* Beurteilungstheorie notwendig eigen. Auch dieser Konsequenz aber, die es zweifellos mit veranlaßt hat, daß Herbart die Ethik der Ästhetik einordnete, sind wir durch eine richtige *gleichzeitige* phänomenologische Begründung der Psychologie und der Ethik überhoben. Sind in »vollem Leben«, *ohne* irgendwelche hinzutretende mögliche Beurteilung, Werte und unmittelbar erlebbare Motivationsphänomene des Wollens und Strebens durch Werterlebnisse überhaupt gegeben, so *muß* eben auch der Rest, der durch Enthaltung der emotionalen *Er*-lebnisakte als »das Psychische« der Psychologie zurückbleibt, jeweilig *anders* und *anders* beschaffen sein je nach der Art und Natur jener Werterlebnisse. Und erst recht müssen die aus diesen psychischen Tatsachen abgeleiteten, der unmittelbaren Anschauung transzendenten *realen Erlebnis*vorgänge und ihre realen Kausalzusammenhänge je nachdem *andere* und *andere* sein. D. h. populär gesagt: der Mensch, der die Werte selbst lebendig und adäquat fühlt und dem im Vorziehen das Höhersein dieses oder jenes Wertes lebendig aufblitzt, wird auch dem ihn bloß betrachtenden Psychologen

und Kausalforscher (und auch sich selbst, sofern er sich so zu sich verhält) ganz andere Data zur Verfügung stellen, als wenn er das nicht täte. Und hierzu tritt noch die weitere Tatsache, daß das Wertnehmen, wie wir zu zeigen suchten, allen vor-stellenden Akten nach einem Wesens-Ursprungsgesetz vorhergeht, und seine Evidenz von der Evidenz jener letzteren weithin unabhängig ist. Ehe daher ein »psychisches Erlebnis« auch nur wahrnehmbar wird — wahrnehmbar im Sinne der psychologischen »Wahrnehmung«, also unter Enthaltung der emotionalen Er-lebnisakte, also als wertindifferentes Sein —, ehe es nicht etwa faktisch für ein Individuum »wahrnehmbar«, sondern »wahrnehmbar« überhaupt nach den Wesensgesetzen des Ursprungs der Akte wird, — hat das volle Er-leben (mit Einschluß der emotionalen Akte) sein Sein oder Nichtsein, sein so oder anders Beschaffensein bereits mitbestimmt. Eine eindringendere Phänomenologie der sog. »Gewissensregungen« zeigt uns, daß das feinfühlige, das zarte und hurtige »Gewissen« doch etwas ganz wesentlich anderes ist als der kalte, fremde und seiner Natur nach immer »zu spät« kommende »Richter«, als den es Herbart darstellt. Betrachten wir nicht, wie der Psychologe gelebtes Leben, einen gelebten Willensvorgang z. B. betrachtet, sondern belauschen die Bildungsweise eines solchen Aktes und seines Projekts, so finden wir — wie schon früher hervorgehoben —, daß die Werte der Strebensregung schon an einer Stelle des »Ursprungs« gegeben sind, wo die Regung selbst und ihre Projektrichtung noch nicht voll erlebt ist, geschweige gar ein bestimmtes Projekt schon vorhanden ist. So kann z. B. die Evidenz über die »Schlechtigkeit« eines Strebensimpulses ihn schon im Keime ersticken und ihn aus dem möglichen Sein des Psychologen ausschließen. Das hier gemeinte »Ersticken im Keime« hat hierbei mit etwaiger »Verdrängung« oder »tätiger Wegdrängung« des betreffenden Impulses so wenig zu tun wie mit einem bloßen »inneren Wegsehen« von ihm, resp. einer Ablenkung der Beachtung oder des Bemerkens von ihm; denn sowohl dieses Wegdrängen als jene Ablenkung der Aufmerksamkeit setzt irgend ein Maß der vollen Bildung jenes Strebensvorganges und ein gegebenes Projekt seiner bereits voraus, und damit auch eine Überschreitung jenes »Keimpunktes«, den wir hier im Auge haben. So zeigt sich z. B. echtes Schamgefühl nicht primär in einer Schamreaktion gegen vorhandene Einfälle einer gewissen Art, sondern an erster Stelle darin, daß dem schamhafteren Menschen eben so vieles nicht einfällt, was dem weniger Schamhaften einfällt.[1]

1) Vgl. hierzu meine Arbeit über »Das Schamgefühl«, Niemeyer, Halle 1913.



Beziehen wir daher das »Fühlen von etwas« bereits auf das »etwas« möglicher Bildgegenstände, so müssen und dürfen wir sagen, daß die Werte dieser Bildgegenstände vor-gefühlt werden, d. h. daß nach Ursprungsgesetzen ihre Werte schon auf einer Stufe gegeben sind, wo die Bildgegenstände noch nicht gegeben sind. Und eben dies gilt auch für alle nur möglichen Bildgegenstände der inneren Wahrnehmung unserer Erlebnisse. Dieses »Vor-fühlen« kann dann wieder ein solches in Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung sein. Das letztere ist dann als »Vorgefühl haben von etwas« auch auf die Zukunft gerichtet, fällt aber mit dem Vor-fühlen im oben definierten Sinn nicht zusammen. Denn dieses »Vorfühlen« ist ebenso im Nacherleben eines vergangenem Erlebnisses vorhanden. Sein Wert wird im Nacherleben dann vor-gefühlt.

Daß von dieser fundamentalen Tatsache unseres geistigen Lebens aus auch auf die dunklen Fragen des Freiheitsproblems mancherlei Licht fällt, wird sich in der Folge zeigen. Und damit wird sich auch zeigen, wie wenig die mit der Beurteilungstheorie der sittlichen Werte stets eng verbundene Behauptung stichhaltig ist, es sei die kausale Determiniertheit der Willensakte für ihren sittlichen Wert vollständig gleichgültig; ebenso gleichgültig wie es für die ästhetischen Werte sei, z. B. der Schönheit eines Edelsteines, daß dieser Edelstein nach Kausalgesetzen notwendig entstanden ist. Daß diese Behauptung den Tatsachen völlig widerspricht, scheint mir nicht gesagt werden zu müssen. Der Grund aber hierfür wird später in anderem Zusammenhange erhellen.

2. Wert und Sollen.

a) Wert und ideales Sollen.

Innerhalb des Sollens hatte ich bereits das »ideale Sollen« von allem Sollen, das zugleich die Forderung und den Befehl an ein Streben darstellt, unterschieden. Wo immer von »Pflicht« oder von »Norm« die Rede ist, da ist nicht das »ideale« Sollen, sondern bereits diese seine Spezifizierung zu irgendeiner Art des Imperativischen gemeint. Diese zweite Art des Sollens ist von der ersten insofern abhängig, als alle Pflicht immer auch das ideale Seinsollen eines Willensaktes ist. Sofern ein idealer Sollensinhalt gegeben ist und auf ein Streben bezogen wird, ergeht von ihm an dieses Streben eine Forderung. Ein solches Forderungserlebnis ist also nicht etwa das ideale Sollen, sondern es ist eine Folge seiner. Diese Forderung wird, sei es durch das innere Kommando des Sich-verpflichtet-wissens, sei es durch von außen kommende Akte wie

»Befehl« und »Rat« resp. »Beratung«, resp. »Empfehlung« irgendwie nachdrücklich gemacht.

Die spezifische Form: »du sollst« dich so und so verhalten kann verschiedenen Akten Ausdruck geben. Sie kann unter Umständen (aber dann in inadäquat sprachlicher Weise) die bloße Mitteilung enthalten, daß der Sprechende will, daß der Andere dies tue. Die adäquate Ausdrucksweise wäre indes dann: »ich teile dir mit, daß ich will, daß du dies tust.« Gemeinhin aber entspricht dieser Form ein Doppeltes: erstens die Behauptung, daß ein solches Handeln des Anderen der Forderung eines idealen Sollens entspricht[1], und zweitens der unmittelbare Ausdruck und die Kundgabe des Willens des Anredenden, daß der Andere, dieser Forderung Gehör gebend, in einer bestimmten Weise handle. Im strengsten Sinne haben diesen Sinn allein die Befehle der Autorität.

Der »Befehl« ist also niemals bloß eine Mitteilung, daß der Befehlende dies wolle, sondern er stellt einen eigenen Akt dar, durch den auf die Willens- und Machtsphäre des Anderen unmittelbar und ohne solche »Mitteilung« eingewirkt wird. Darum ist die allerschärfste Form des Befehls diejenige, in der die Existenz des fremden Willens sprachlich überhaupt nicht berücksichtigt wird, wie in der Form: »du tust das« (»suggestiver Befehl«).

Von den echten Befehlen sind völlig zu scheiden die sogenannten »pädagogischen Befehle«, die analog den »pädagogischen Scheinfragen« im Grunde nur Scheinbefehle sind. In Wirklichkeit ist der Akt, der dem pädagogischen Befehlssatz zugrunde liegt, nur ein Rat. Das Wesen des Rates ist in der Form gegeben: »es ist für dich das Beste, wenn du das tust, und ich will, daß du das Beste für dich tust.« Der Unterschied vom Befehl ist hier klar: einmal handelt es sich hier nicht um das, was gut und schlecht, resp. sein- und nichtseinsollend für ein Wollen überhaupt ist, sondern nur für das Wollen dieser Individualität. Zweitens geht der Willensakt nicht unmittelbar darauf, daß die Handlung, die (idealiter) sein »soll«, durch den Angeredeten »geschehe«, sondern darauf, daß er sie (durch einen freien Akt seines Willens) tue. Die Grenze aller pädagogischen Scheinbefehle besteht daher darin, daß sie nur berechtigt sind, sofern der Erzieher die Überzeugung hat, daß der Zögling, sofern er als reif und entwickelt gedacht wird, eben dies von selber getan hätte, was ihm befohlen wird. Ein Erzieher,

---

1) Ob diese Behauptung auch der Überzeugung entspricht, ist eine andere Frage.

der nicht der Überzeugung sein kann, daß der reife Zögling aus freien Stücken täte, was er ihm zu »befehlen« sich für verpflichtet hält, hat die Aufgabe, diese Erziehung niederzulegen.[1]

Neben dem erzieherischen Scheinbefehl steht als eine andere Art, in der Jemand auf das, was er »soll«, hingewiesen wird, der »Rat«, die »Beratung« und die »Empfehlung«. Obgleich der pädagogische Scheinbefehl im Grunde nur einen »Rat« (objektiv) darstellt, ist seine Wirksamkeit doch an diese »scheinbare Form« des Befehlens geknüpft. Auch geht er z. B. bei Massenerziehung nicht unmittelbar auf das, was für das Individuum gut ist, sondern knüpft seine Inhalte an den typischen Entwicklungsgang des Menschen an. Anders der echte und sich als Rat unmittelbar darstellende Rat, innerhalb dessen ich den »Freundesrat« und den Rat der »Autorität« unterscheide (z. B. die »evangelischen Räte der kirchlichen Autorität«). Der Freundesrat ergeht unmittelbar an das Individuum; er stellt die Mitteilung dar, was man für dieses Individuum in einem bestimmten Falle für das Beste hält, und den daran geknüpften Willensausdruck, daß es dieses Beste erwähle. Im zweiten Falle ergehen die Räte an bestimmte Typen von Menschen. Diese Typen dürfen indes nicht »definiert« werden und noch weniger dürfen durch die Autorität die Individuen bezeichnet werden, an die die Räte ergehen, vielmehr ist es Sache eines Jeden, darüber zu befinden, ob er selbst zu dem »Typus« gehöre, an den die Räte ergehen, d. h. ob er sie zu befolgen »berufen« ist oder nicht. Darum kann es sein, daß, sofern ein Unberufener Räte solcher Art befolgt, er schlechter handelt, als sofern er sie nicht befolgt hätte. Im »Rat« steckt indes immer noch ein Willensausdruck; er ist nicht eine bloße Mitteilung dessen, was ein anderer im idealen Sinne soll. Dagegen ist in der sittlichen »Beratung« nur eine Beihilfe zur sitt-

1) Der Versuch einer großen Anzahl der Philosophen der Aufklärung, den autoritativen Befehl (sei es des Staates, sei es der Kirche) in einen bloß pädagogischen Scheinbefehl aufzulösen (pädagogische Theorie der Autorität), ist so unsinnig, wie umgekehrt der Versuch, dem Erzieher die Vollmacht autoritativer Befehle zu erteilen – wie es im Geiste der Herbartschen Pädagogik liegt. Wie die pädagogische Frage nicht wirklich »fragt«, die Frageform vielmehr nur ein Mittel ist, ein Wissen des Zöglings zu aktualisieren (resp. ein Mittel, festzustellen, was er weiß), so ist der pädagogische Befehl kein echtes Befehlen, sondern die Befehlsform hier nur ein Mittel, die zentraleren Willensintentionen wach zu machen und zu ihrem adäquaten Projekt zu führen — im Sokratischen Sinne. Siehe hierzu die schöne und tiefe Darstellung, die A. Riehl vom »pädagogischen Genius« des Sokrates entwickelt (Einleitung in die Philosophie).



lichen Erkenntnis dessen, was sein soll und was nicht sein soll, zu sehen, nicht aber ein Willensausdruck. »Empfehlung« ist die bloße Mitteilung, was man als seinsollend für einen Anderen hält, ohne Willensausdruck und ohne unmittelbare Beihilfe zu seiner eigenen sittlichen Erkenntnis. Völlig zu scheiden von diesen Akten ist endlich der bloße »Vorschlag«, der sich überhaupt nicht auf Seinsollendes, sondern nur auf die Technik der Verwirklichung eines Seinsollenden bezieht.

Ist ein als (ideal) »gesollt« Gegebenes auch unmittelbar als ein »Gekonntes« gegeben, so entspringt aus diesem Tatbestand der Begriff der »Tugend«. Tugend ist die unmittelbar erlebte Mächtigkeit, ein Gesolltes zu tun. Im Falle des unmittelbar erfaßten Widerstreites von (ideal) Gesolltem und Gekonntem resp. in der unmittelbaren Erfassung des Nichtkönnens oder der Ohnmacht gegenüber einem als ideal gesollt Gegebenen entspringt der Begriff des Lasters. Wäre das Sollen, wie Spinoza und Guyau (und viele andere) meinen, überhaupt nur das Bewußtsein eines höheren »Könnens«, so gäbe es keine Tugend, sondern allein »Tüchtigkeit«. »Verdienstvoll« ist das Wollen und Tun eines ideal Gesollten, dessen Gehalt den Gehalt der allgemeingültigen »Normen« an Wert überragt.

Gäbe es aber keinen unmittelbaren Tatbestand des »Könnens von Etwas«, dessen faktisches Tun wir nie erfahren oder vollzogen haben, und wäre alles »Ich kann, was ich soll« nur ein auf das unmittelbare Sollenserlebnis aufgebautes, aber anschaulich unerfüllbares »Postulat« (gemäß dem Satze Kants »Du kannst, denn du sollst«), so gäbe es gleichfalls keine »Tugend«, sondern allein eine (dispositionelle) Fertigkeit, seine einmal getane Pflicht wiederholt zu tun.

»Erlaubt« ist ein ideal als nichtseinsollend Gegebenes, für dessen Nichttun oder für dessen Unterlassung ein unmittelbares »Nichtkönnen« gegeben ist, das aber gleichzeitig den allgemeingültigen Normen nicht widerstreitet. Die Gegner dieser Begriffe »Verdienstlich« und »Erlaubt« sagen, etwas sei entweder pflichtgemäß oder pflichtwidrig, und es könne daher kein Erlaubtes und kein Verdienstliches geben. Beide Begriffe setzten Heteronomie voraus, respektive unkritische Annahme von Pflichtgeboten durch eine Autorität. Dies wäre in der Tat der Fall, wenn das Gesolltsein im »idealen« Sinne anstatt auf objektiver Werteinsicht auf der inneren Notwendigkeit des Pflichtbewußtseins gegründet wäre; da dies indes nicht der Fall ist, ist auch jene Behauptung und die Lehre von der sog. »Unendlichkeit der Pflicht« nicht stichhaltig.

Kehren wir nun zurück zu dem Verhältnis des idealen Sollens zu den Werten. Dieses Verhältnis ist grundsätzlich durch die zwei Axiome geregelt: alles positiv Wertvolle soll sein, und alles negativ Wertvolle soll nicht sein. Der damit statuierte Zusammenhang ist kein gegenseitiger, sondern ein einseitiger. Alles Sollen ist fundiert auf Werte, wogegen Werte durchaus nicht auf ideales Sollen fundiert sind. Vielmehr ist ohne weiteres zu sehen, daß in der Gesamtheit der Werte nur diejenigen Werte mit dem Sollen in unmittelbarer Verbindung stehen, die gemäß unserer früheren Axiome in dem Sein (resp. Nichtsein) von Werten beruhen. Jene Axiome lauteten: »das Sein des positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert«, »das Sein des negativen Wertes ist selbst ein negativer Wert« usw. Werte sind in bezug auf Existenz und Nichtexistenz prinzipiell indifferent gegeben. Dagegen ist alles »Sollen« ohne weiteres auf die Sphäre der Existenz (resp. Nichtexistenz) von Werten bezogen. Dies tritt schon sprachlich hervor. Wir können sagen »es war in diesem Falle gut, so zu handeln«, dagegen sagen wir nicht »dies hatte so sein sollen«, sondern nur »dies hätte so sein sollen«. Das Sollen ist also nicht ebenso indifferent gegen das mögliche Sein und Nichtsein seines Inhalts wie der Wert. Alles Sollen ist daher ohne weiteres ein Seinsollen von etwas. Es gibt also keine besondere Kategorie des »Soll-Seins«, so daß an die Stelle der Materie dieser Kategorie irgendwelche Inbegriffe von Werten wie »gut«, »schön« usw. und als weiterer Teil dieses Inbegriffs auch der Wert des Seins solcher Werte treten könnte![1] Damit ist aber auch gegeben, daß wir, wo immer wir sagen, es »solle« etwas sein, dieses Etwas — im selben Akte — »als« nichtexistierend auffassen (resp. beim Nichtseinsollen »als« existierend). Wohl ist das Sollen — wie schon gesagt — völlig unabhängig von der Beziehung auf die Zukunft; auch auf Gegenwärtiges und auf Vergangenes zielt das ideale Sein- und Nichtseinsollen. Insofern hat Kant völlig recht, wenn er sagt, daß »das Gute sein solle, auch wenn es niemals und nirgends geschehen wäre«. Jede Zurückführung des Sollens auf die Richtung einer faktischen »Entwicklung« ist daher verfehlt. Alle die bekannten Versuche der evolutionistischen Ethik, das »was sein soll« erst herleiten zu wollen aus einer faktischen »Entwicklungstendenz«, sei es der »Welt« (Hartmann), sei es des »Lebens« (Spencer), sei es der Kultur (W. Wundt), und dasjenige Geschehen, Wollen, Tun usw. seinsollend zu nennen, das in der Richtung

1) Eine Annahme solcher Art scheint mir G. Simmel in seiner »Kritik der moralischen Grundbegriffe« zu machen.



dieser Entwicklung liegt, nichtseinsollend aber das, was dem Geschehen in dieser Richtung widerstreitet, sind völlig verfehlt. Die »Welt«, in der Seinsollendes *geschieht*, *ist* eben eine andere Welt als jene, in der es nicht geschieht, und »entwickelt« sich auch *anders*. Die evolutionistische Ethik wird immer die Ethik der sieben Schwaben bleiben, von denen jeder den anderen vorangehen heißt. Auch für die möglichen »Entwicklungsrichtungen« selbst gilt noch, daß sie entweder seinsollende oder nichtseinsollende sind. Andererseits ist es aber auch irrig, den Begriff der Entwicklung selbst schon als eine Veränderungsreihe zu bestimmen, die auf die Realisierung eines positiven (oder negativen) Wertes abzielt oder gar schon ihrem *Wesen* einen Zweck unterzulegen. Denn diese Fundamente kommen erst für die Begriffe des »Fortschrittes« und »Rückschrittes« *innerhalb* einer Entwicklung in Frage, die mit dem Wesen einer Entwicklung noch nichts zu tun haben. Entwicklung ist lediglich ein durch Summierung von teilbaren Raum- und Zeitinhalten (irgendeiner Art) nicht mehr begreifliches *Fülle*wachstum irgendeiner Totalität. Hierin steckt keinerlei Wertbegriff. Gerade und nur darum kann die »Richtung« einer Entwicklung (ein Begriff, der keinerlei Wert, Zweck, ja nicht einmal den Begriff des »Zieles« voraussetzt) selbst noch der *Träger* von positiven und negativen Wertprädikaten sein. Wäre Entwicklung hingegen schon durch einen Wert fundiert (im Rickertschen Sinne), so könnte es auch negativwertige »Entwicklungen« (und positivwertige Dekadenzen) gar nicht geben. Jede Entwicklung wäre eo ipso auch eine positivwertige Entwicklung. Gleichwohl aber gehört es zum Wesen eines als positiv gesollt gegebenen Inhalts, daß dieser Inhalt gleichzeitig und im selben Akte als *nichtexistent* gegeben ist. Wohl sagen wir häufig, »so ist es und so soll es sein«. Einmal aber haben wir in diesem Falle zwei voneinander verschiedene Akte, durch die nur die *objektive* Identität eines Gesollten und eines Existierenden festgestellt wird. Dazu kommt, daß in solchen Fällen der Satz: »so ist es« nicht auf den Wert des betreffenden Seins abzielt, sondern nur auf den Sachverhalt, der diesen Wert trägt. Niemals kommt es vor, daß wir etwa sagen, »dies ist gut und es soll es auch sein«, wohl aber »er ist unglücklich und er soll es auch sein«, »er verteidigt sich und er soll es auch«. Was wir hier behaupten, ist nur, daß das Nichtsein des *Wertes*, auf den das Sollen zurückgeht, bei allen Seinsollensätzen vorausgesetzt ist (resp. das Sein des Unwertes bei Nichtsollensätzen). Auch solche Sätze gibt es, in denen das »so soll es auch sein« ein bloß unangemessener Ausdruck ist für einen Satz von der Form: »*es ist recht so*«. »Recht

sein« aber besteht in der Koinzidenz des Wertes, der idealiter sein soll, mit der Existenz dieses Wertes.[1]

Da es ein Sollsein, dessen M a t e r i e bloß das Sein wäre, nicht gibt, so steht dem »Seinsollen« stets ein »Nichtseinsollen« entgegen, das als eine verschiedene Qualität des Sollens selbst zu qualifizieren ist und vom Seinsollen eines Nichtseins streng zu scheiden ist. Das Sein und Nichtsein kann natürlich auch zur M a t e r i e des Sollens, eines Seinsollens und Nichtseinsollens gehören. Von positiven Werten gilt das Seinsollen, von negativen das Nichtseinsollen.

Der letzte Sinn auch eines jeden positiven Satzes, z. B. »es soll sein, daß Gerechtigkeit in der Welt ist«, »es soll sein, daß Schadenersatz geleistet werde«, enthält also stets und notwendig den Hinblick auf einen Unwert: den Hinblick nämlich auf das Nichtsein eines positiven Wertes.[2] Und hieraus folgt: Das Sollen kann niemals aus sich heraus angeben, w a s die p o s i t i v e n Werte sind, sondern es bestimmt sie immer nur als die Gegenteile der negativen Werte. A l l e s Sollen (nicht etwa nur das Nichtseinsollen) ist daher darauf gerichtet, Unwerte auszuschließen; n i c h t aber positive Werte zu setzen!

Der Beweis für diesen (äußerst wichtigen) Satz liegt bereits in dem früher Gesagten. Gehen alle Akte des Sollens auf Werte, die »a l s« nichtseiend gegeben sind (gleichgültig ob sie faktisch sind), so müssen auch die positiven Sollensätze auf als »nichtseiend gegebene

1) Erst recht hat natürlich das Nichtseinsollen den Hinblick auf einen negativen Wert, nämlich den Hinblick auf das Sein eines Unwertes zur Voraussetzung.

2) Die sehr wichtige Klasse von Sätzen, welche die Sätze von der Form: »Es ist recht, daß . . .« und »es ist unrecht, daß . . .« darstellen, soll hier nicht genauer untersucht werden. Doch hebe ich hervor: 1. Das Rechtsein und Unrechtsein bildet den letzten phänomenalen Anknüpfungspunkt für die alles »Recht« und alle die Idee der »Rechtsordnung« betreffenden Untersuchungen. 2. Die Idee des Rechts knüpft hierbei an das U n r e c h t s e i n an (nicht an das Rechtsein), so daß »rechtmäßig« oder der »Rechtsordnung gemäß« a l l e s i s t, w a s n i c h t e i n U n r e c h t s e i n e i n s c h l i e ß t. Niemals kann daher (bei genauer Reduktion) die Rechtsordnung sagen, w a s sein soll (oder w a s recht ist), sondern immer nur, was nicht nichtseinsoll (oder nicht unrecht ist). Alles, was i n n e r h a l b der Rechtsordnung p o s i t i v gesetzt ist, ist reduziert auf pure Rechtseins- und Unrechtseinsverhalte stets ein U n r e c h t s e i n s v e r h a l t; ein Unrechtseinsverhalt, der aber durch das »Recht« und seine »Ordnung« regiert wird. (Das »Gesetz« ist hierbei nur eine Technik zur Realisierung der Rechtsordnung.) 3. Unrechtsein und Rechtsein ist selbst noch Träger von Werten, eo ipso also n i c h t ihr Ursprung. 4. »Richtig« ist stets ein V e r h a l t e n, und zwar ein solches, dessen Sein recht ist.



Werte« gehen. Nun gilt aber das Axiom: das Sein des poſitiven Wertes iſt ſelbſt ein poſitiver Wert, und das Nichtſein des poſitiven Wertes iſt ein *Unwert*. Hieraus folgt (ſyllogiſtiſch), daß auch die poſitiven Sollensſätze auf *negative Werte* gehen. Da nun aber die poſitiven Sollensſätze ſprachlich und ihrem Ausdruck nach auch Namen für poſitive Werte enthalten, wie z. B. »das Gute ſoll ſein«, ſo können die poſitiven Werte hier immer nur als Gegenteile zu den Übeln als die X, Y, Z, die *Gegenteile* von den Übeln ſind, auf die wir *faktiſch* hinblicken, gemeint ſein.

Es gibt keine »Wertnotwendigkeit«, ſondern nur Weſenszuſammenhänge von Werten; es gibt aber eine »Notwendigkeit des Sollens«. Dieſe Notwendigkeit eines poſitiv Geſollten iſt aber immer nur das Sollen des Nichtſeins vom Gegenteil des poſitiven Wertes. Es ſteht hier alſo genau ſo, wie bei der theoretiſchen Notwendigkeit, »daß B zu A gehört«. Eine ſolche bedeutet ſtets, daß das Gegenteil unmöglich iſt.

Es liegt daher jedem Sollensſatz ein poſitiver Wert »zugrunde«, den er ſelbſt aber niemals enthalten kann. Denn was überhaupt »geſollt« iſt, iſt urſprünglich niemals das Sein des Guten, ſondern nur das Nichtſein des Übels. Ausgeſchloſſen iſt es daher, daß je ein Sollensſatz der *Einſicht* in das, was poſitiv gut iſt, widerſprechen oder dieſer Einſicht übergeordnet werden könnte. Weiß ich z. B., was zu tun für mich gut iſt, ſo kümmert es mich nicht im mindeſten, »was ich ſoll«. Sollen ſetzt voraus, daß ich wiſſe, was gut iſt. Weiß ich aber unmittelbar und voll, was gut iſt, ſo beſtimmt auch dieſes fühlende Wiſſen *unmittelbar* mein Wollen, ohne daß ich durch ein »ich ſoll« einen Durchgang nehmen müßte.

Auch jene Ethik alſo, die es vermeidet vom *Pflicht*gedanken auszugehen, und die nur das ideale Sollen zum Ausgangspunkte ihrer Unterſuchungen macht, muß auf Grund der obengenannten axiomatiſchen Verhältniſſe, die zwiſchen Wertſein und Sollen beſtehen, ſtets einen bloß negativ *kritiſchen Charakter* annehmen. Ihre ganze Einſtellung iſt ſo geartet, daß ſie alle poſitiven Werte erſt *im Hinblick* auf negative Werte und jene als die bloßen Gegenteile dieſer gewinnt. Verbindet ſich aber damit gar noch eine Neigung, das ideale Sollen mit dem Pflichtſollen zu verwechſeln, oder das ideale Sollen erſt aus dem Pflichtſollen *abzuleiten*, ſo muß ſich eine ſonderbare Art von Negativismus und gleichſam Berührungsangſt vor allen exiſtierenden ſittlichen Werten und vor aller *Verwirklichung* des Guten in Tat und Geſchichte einſtellen, – eben jene Geiſtesrichtung, die ſchon Hegel in ſeiner Phänomenologie des Geiſtes an

den Aufstellungen Kants und Fichtes so treffend und anschaulich geschildert hat. Gehört es zum Wesen des Guten, ein auch im Sinne des Pflichtsollens »Gesolltes« zu sein, und besteht es eben hierin – so müßte ja das Gute, indem es verwirklicht wird, auch geradezu aufhören das Gute zu sein und ein sittlich Indifferentes werden. Das Gute wäre hier gleichsam so an die Sollensregion festgebunden, daß es in die Sphäre des existierenden Seins auch gar nicht treten könnte, ohne sein Wesen aufzugeben, und es gälte wirklich und ernsthaft der paradoxe Satz Goethes: »Der Handelnde ist immer gewissenlos«. Nur der Ausgangspunkt von der Idee des Wertes, der gegenüber der existentialen Sphäre und der Sollenssphäre noch indifferent ist und alles Sollen fundiert, vermag das Grundgebrechen jenes kritischen und zersetzenden Negativismus gegen alle existierenden Werte zu vermeiden. Freilich muß es auch mit peinlichster Sorgfalt vermieden werden, daß die Werte, anstatt ihrem Wesen gemäß als indifferent gegen Sein und Sollen gefaßt zu werden, als der existentialen Sphäre von Hause aus zugehörig genommen werden, als wären sie von vorhandenen Fakten, Menschen, Handlungen, Gütern usw. abstrahiert.[1] Denn in diesem Falle ergibt sich notwendig jene Anbetung und Rechtfertigung des Historischen, in die z. B. Hegel als in einen nicht minder großen Irrtum als jener ist, den er so treffend aufwies und tadelte, schließlich verfallen ist, und den alle »evolutionistische« Ethik mit ihm teilt.

b) Das normative Sollen.

Ein ideales Sollen, wie »Gutes soll sein«, wird zur Forderung, indem sein Inhalt zugleich in Hinsicht auf seine mögliche Realisierung durch ein Streben erlebt wird. Nur aus diesem Grunde ist die Frage möglich: »warum soll ich tun, was sein soll?« Wäre das Sollen überhaupt nur und von Hause aus eine »Forderung« oder ein erlebter Imperativ, wie dies z. B. Rickert und Lipps beschrieben haben, so könnte diese Frage nie gestellt werden und das Problem der »Verbindlichkeit« von Sätzen des Seinsollens für einen Willen würde nicht existieren. Die Antwort aber auf diese Frage ist, daß es auch für das Sein eines bestimmten Strebens und Wollens noch ein ideales Sollen gibt. Wenn Schopenhauer bemerkt, es sei sinnlos, von einem Wollen-sollen zu reden, da es nur Sinn habe, von einem Tun-sollen zu reden, so ist diese Bemerkung für das normative Sollen, das selbst schon die erlebte Beziehung auf ein Wollen

1) Siehe hierzu den I. Abschnitt der Abhandlung.



einschließt, durchaus zutreffend, nicht aber für das ideale Sollen überhaupt. Damit ein ideales Sollen zur Forderung werde, die an einen Willen ergeht, ist ein Befehlsakt, wie immer dieser auch an das Wollen herankomme, sei es durch die Autorität, sei es durch Tradition, immer die Voraussetzung. Dies gilt auch für den Begriff der Pflicht. Mit vollem Recht hat bereits Herbart hervorgehoben, daß jede Idee von Pflicht auf eine Verpflichtung durch einen Befehl zurückgehe. Von einer gleichsam freischwebenden »Pflicht«, die man Niemandem gegenüber hätte und die auch durch keinen Befehl einer Autorität auferlegt worden wäre, zu sprechen, wie dies Kant tut, hat demnach keinen Sinn.[1] Desgleichen hat es, wie gleichfalls schon Herbart richtig gesehen hat, keinen Sinn, von einer »Selbstverpflichtung« zu reden. Es gibt Pflichten »gegen sich selbst«, aber keine »Selbstverpflichtung«, so daß das Verpflichtende und Verpflichtete dasselbe wäre. In der Rede »ich verpflichte mich, dies zu tun«, ist nur gemeint, daß wir etwas zu tun oder zu leisten als Pflicht gegen einen anderen (sei es uns oder ihm zu tun) anerkennen. Wie es nun schon in der Natur des idealen Sollens liegt, daß nur da vom Sollen geredet werden kann, wo der Wert als ein Nichtseiender gegeben ist, so gehört es nun auch zu jeder Art von Imperativ, daß er stets auf die Setzung eines Wertes geht, auf den das Streben nicht in ursprünglicher Intention bereits bezogen ist. Wo das der Fall ist, hat es keinen Sinn, von »Pflicht«, »Norm«, »Imperativ« zu reden. Das heißt aber nach allem früher Ausgeführten, daß jedem imperativischen Satz ein (ideales) Nichtseinsollen eines Strebens zugrunde liegt. Darum erscheinen auch historisch Verbote stets vor Geboten (s. Dekalog). Auch die Gebote geben die Werte, die sie zu verwirklichen gebieten, fundiert auf die erblickte mögliche Gegenregung des Strebens gegen deren Realisierung, und da eine solche Gegenregung selbst schlecht ist, fundiert auf das Erblicken von Schlechtem. Daraus ersehen wir, daß jede imperativische Ethik, d. h. jede Ethik, die vom Pflichtgedanken als dem ursprünglichsten sittlichen Phänomen ausgeht und von hier aus erst die Ideen von Gut und Schlecht, von Tugend und Laster usw. gewinnen will, von Hause aus einen bloß negativen, kritischen und repressiven Charakter hat.

1) Denn man kann sich selbst weder »befehlen« noch sich »gehorchen«, sondern allein »sich etwas vornehmen«, wobei der Vorsatz dann in gewissen Fällen wie »zwingend« auf das Wollen wirken kann. Auch kann man »sich geloben« — aber dies nur »bei« einem anderen (z. B. Gott).



Ein konstitutives Mißtrauen nicht nur in die menschliche Natur, sondern in das Wesen sittlicher Akte überhaupt ist hier geradezu die Voraussetzung aller ihrer Aufstellungen. Dagegen ist es eine völlig irrige Behauptung, die Schopenhauer weit verbreitet hat, daß alle religiöse Ethik und insbesondere jede Ethik, die das Gute und Schlechte auf Gott zurückführe, einen imperativischen Charakter haben müsse, und daß darum der imperativische Charakter der Ethik Kants nur eine Folge eines ihm selbst verhüllt bleibenden Ausgehens vom göttlichen Willen bei der Begründung des Sittengesetzes sei. In Wirklichkeit trifft diese Behauptung durchaus nicht für jede religiöse Ethik zu, sondern nur für eine solche, die, wie die jüdische Ethik und wie z. B. jene der skotistischen Theologie innerhalb der Scholastik, die Ideen von Gut und Böse selbst auf einen gesetzgebenden Willen – den Willen Gottes – zurückführt.[1] Daneben aber stehen jene völlig davon verschiedenen Fassungen, die entweder das Gute nicht in den Willen, sondern in das »Wesen Gottes« setzen (Thomas v. Aquino), und endlich jene tiefsten Fassungen, wonach jedes gute Verhalten ein Verhalten »in« Gott ist (amare »in« deo, velle »in« deo, credere »in« deo) d. h. ein Verhalten solcher Art, daß der vom Menschen vollzogene Akt der sittlichen Einsicht resp. des ihr folgenden sittlichen Willens von dem Akt Gottes selbst als real geschieden, aber als unmittelbar identisch seinem Inhalt nach und als koinzidierend mit dem Inhalt der göttlichen Erkenntnis- und Willensakte unmittelbar erlebt und gegeben ist. Alle »Gesetze« normativer Art, alle Imperative sind dann von dem in diesem religiösen Grundverhältnis gegebenen intuitiven Gehalte von Gut und Schlecht bereits als »abgeleitet« und auf die kirchliche Autorität zurückgehend zu erachten. Es ist darum gleich irrtümlich, diese Koinzidenz des göttlichen und menschlichen Aktes in ihrem Inhalte (die immer – im Gegensatz zum Pantheismus – den Bestand von zwei verschiedenen realen Akten voraussetzt) entweder zur realen Identität des Aktes selbst sich so steigern zu lassen, daß, wie bei den Pantheisten,

---

1) Eben dies tut aber auch Kant insofern, als er ja auch die Idee des Guten, anstatt sie auf einen materialen Wert zurückzuführen, auf die Idee eines gesetzmäßigen Wollens (freilich nicht des göttlichen, sondern des »autonomen« Vernunftwollens) zurückleitet. Kant ist also methodisch durchaus Skotist. Diese Tatsache und ihre bedeutsamen Konsequenzen scheint mir August Messer in seinem dankenswerten Vergleiche der Thomistischen und Kantischen Ethik (s. Kants Ethik, Leipzig 1904, S. 291 u. d. F.) übersehen zu haben.



Gott selbst im Menschen »denkt«, »will«, »liebt« usw., oder den Willensakt des endlichen Wesens als einen bloßen Akt des »Gehorsams« gegen göttliche Imperative und Befehle aufzufassen, wie dies bei den zehn Geboten noch vorausgesetzt ist.[1] »Befehlen« kann streng genommen nur die kirchliche Autorität, und wenn sie Gott selbst befehlen läßt, so verhüllt sie nur die eigene Verantwortung für den sittlichen Wert ihrer Befehlsakte unter der Idee Gottes. Alle Imperative, auch der kategorische Imperativ, wenn es einen solchen gäbe, sind selbst nur berechtigte Imperative, wenn sie auf ein ideales Sollen und indirekt auf den dazu gehörigen Wert zurückgehen. Sie sind also selbst noch Gegenstände von Rechtseins- und Unrechtseinssätzen.

Ja es besteht hier ein viel übersehenes eigenartiges Wesensverhältnis zwischen dem Rechtsein und Unrechtsein von Geboten und Verboten zum Wollen, an das sie ergehen. Ein »Gebot« (resp. Verbot) ist ein Befehl dann, wenn dem Befehlenden der Inhalt des Befehles gleichzeitig als ein ideal Seinsollendes gegeben ist. Und die erste Bedingung seines Rechtseins ist, daß dieses ihm »als« ideal Seinsollendes Gegebene auch ein objektiv Seinsollendes ist, d. h. das Seinsollen eines Guten. Aber dies ist nicht die einzige Bedingung, damit ein Befehl ein Gebot bzw. Verbot wird – bzw. ein berechtigtes Gebot. Die zweite Bedingung ist, daß wer gebietend oder verbietend befiehlt, auch erblickt habe, daß in dem Wesen, dem er gebietet oder verbietet, eine Strebenstendenz »gegen« jenes ideal Seinsollende (d. h. eine Widerstrebenstendenz) vorliegt (resp. eine Strebenstendenz nach dem ideal Nichtseinsollenden). Und (objektiv) »recht« ist Gebot und Verbot nur, sofern dies auch faktisch der Fall ist. Ist hingegen auch nur mögliche Einsichtigkeit vorhanden, daß solche Tendenzen fehlen, und wird gleichwohl geboten und verboten, so ist, auch für den Fall, daß ideal Seinsollendes geboten wird, der im Gebieten selbst liegende Akt Träger eines sittlichen Unwerts oder eines Bösen. Und noch mehr: Es liegt im Wesen solcher Akte, daß sie trotz des Verbotscharakters (und Gebotscharakters) die Realisierung von Bösem, resp. die Aufhebung eines vorhandenen Guten intendieren. Und es ist nicht zufällig, sondern wesensnotwendig, daß das Verstehen dieser Akte seitens des anderen die Erscheinung des »sittlichen Trotzes«

---

1) Auch hier aber ist es fraglich, ob Moses als bloßer Beauftragter und Gottes »Gesetze« nur gehorsam Verkündender erscheint oder ob er, in Erkenntnis des göttlichen Willens seinerseits das, was diesem Willen entspricht, als »Norm« vorschreibt.



zur Folge haben. Denn auch bei voller Identität der Einsicht in das ideale Seinsollen des Gebotenen zwischen beiden Subjekten ist es das Gebotensein dieses Inhalts, resp. das Verbotensein, das als im obigen Sinne »unberechtigt« eine Gegenreaktion des Trotzes setzt, die bei der Untrennbarkeit von Inhalt und Form des Gebotenseins nunmehr auch gegen den Inhalt sich richtet. Der Gute, der das Gute aus »freien Stücken« getan hätte, da er es als gut selbst einsah, wehrt sich nun gegen jene imperativische Form der Setzung des betr. Inhalts, und es entspringt eine Tendenz zum Schlechten. So kommt die Autonomie der Einsicht in Widerstreit schon mit der Idee der »Pflicht«. In diesem Sinne hat jedes Gebot und Verbot, wo es unnötig ist, und darum unberechtigt, wesensgesetzmäßig die Tendenz Schlechtes zu erzeugen und ist, als eine Beleidigung in sich einschließend (die Beleidigung, die wesensgesetzlich eben darin liegt, daß Gebote und Verbote das Erblicken von Regungen gegen das Idealseinsollende in sich schließen), selbst ein schlechter Willensakt — auch dann, wenn es Gutes gebietet und Böses verbietet. Wird z. B. etwas geboten, was in der Richtung unserer Liebe liegt, so ist das Gebot ja selbst schon eine als schwere Beleidigung empfundene Tatsache.[1] Daß außerdem besonders Verbote dem »reinen Herzen« das Böse erst aufzuweisen pflegen, das sie verbieten, und es dem Wollen als ein »mögliches Projekt« dadurch nahebringen, sei nur nebenbei erwähnt.

Eine Ethik, die nun gar erst ein »Gebietbares« als »gut« und ein »Verbietbares« als böse anerkennen will (so wie Kant einmal den sittlichen Wert der Liebe zurückweist, da man sie nicht »gebieten« könne), macht die geschilderte im Wesen alles Normierens gelegene Forderung, daß es — gleichgültig, ob jemand sich selbst oder einem Anderen gebiete — in diesem zwiefachen Sinne »berechtigt« zu sein habe, im Grunde unvollziehbar: Und ihr »Pragmatismus« ist sittlich so unpraktisch wie nur möglich, da der Moralist nicht merkt, daß er mit seinen »Normen« faktisch nur zu erzeugen tendieren muß, was er so lebhaft verbietet, und daß er mit seinen Geboten und Imperativen freie sittliche Personen, die das Gute wollen — nicht weil es »geboten« ist —, sondern weil sie es sehen, nur zurückstößt, das zu tun, was sie sehen. Das Medikament des Gebotes und Verbotes zu unserer normalen sittlichen Nahrung zu machen — ist Widersinn.

---

1) Ibsen hat in seiner »Frau am Meere« dies Problem feinsinnig dramatisch dargestellt.

Das Verhältnis von Normen und Werten hat weiterhin eine Tatsache zur Folge, die für die Ethik nicht nur überhaupt grundlegend ist, sondern auch für die Geschichte des Sittlichen von der größten Bedeutung ist. Alle Imperative und Normen können bei Anerkennung derselben Werte sowohl geschichtlich als bei verschiedenen Gemeinschaften variieren und können auch bei denselben idealen Sollseinsätzen noch veränderlich sein. Denn wie Normen lauten, das liegt nicht nur am Gehalt der idealen Sollenssätze — geschweige an den anerkannten Werten —, sondern es ist auch mitbestimmt durch die ursprüngliche Wertrichtung des Strebens, an das sie ergehen. Ist diese Richtung mit einem idealen Sollen übereinstimmend, so erfolgt überhaupt kein Imperativ, und nur dort, wo sie einem idealen Sollen entgegengesetzt ist, gibt es Imperative. Ja diese Variationsmöglichkeit der Imperative bei denselben Werten (und bei denselben idealen Sollenssätzen) geht unter Umständen so weit, daß entgegengesetzt lautende Imperative auf ihnen fundiert sein können. Ich nehme als Beispiel die Imperative, die sich auf den Satz: »Eigenwert ist gleich Fremdwert« aufbauen können. Wir finden in der Geschichte in bezug auf diesen formalen Wertunterschied ganz entgegengesetzte Normen anerkannt. Sowohl die Norm: Liebe deinen Nächsten mehr als dich selbst, als die entgegengesetzte: Suche selbst etwas zu sein, damit du den Anderen etwas geben kannst. Mandeville hat in seiner Bienenfabel zu zeigen gesucht, daß nur dort Kultur und Wohlfahrt sich entwickeln, wo Jeder rücksichtslos seine eigenen Interessen zu fördern sucht. Auch der Satz Goethes: »Wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten« geht auf den Gedanken zurück, daß aller Dienst an Anderen erst einen Wert habe, wo der Gebende sich selbst und seine eigenen Werte in denkbar höchstem Maße gefördert habe. In derartigen Ideengängen werden meist die Wertfragen mit dem Problem des »Imperativs« unheilvoll vermischt. Trennt man diese beiden Dinge, so ist es klar, daß je nach der ursprünglichen Richtung des Strebens ganz entgegengesetzte Imperative ergehen können und müssen. Zweifellos gibt es Naturen, denen es schon schwer fällt, die Werte anderer zu erfassen oder doch schwerer wie die eigenen Werte, erst recht aber in der Richtung der auf diese Werte sich aufbauenden idealen Forderungen zu handeln. Andererseits aber gibt es zweifellos auch Naturen, die z. B. an einer krankhaften Opfersucht leiden, und die erst mit einer gewissen Mühe sich auf die Eigenwerte hinlenken lassen müssen. Es ist klar, daß für die ersteren der Imperativ: »Wende dich auf

die Werte Anderer hin und sorge vor allem für Andere« notwendig ist, für die letzteren dagegen der entgegengesetzte Imperativ: »Schau auf dich und sorge für dich, ehe du für Andere sorgst«. Es war sicher ein Irrtum Kants, wenn er meinte, das höchste Eigenglück zu gebieten, habe darum keinen Sinn, da jeder selbst schon aus natürlicher Neigung dieses suche.[1] Denn zweifellos gibt es einen Menschentypus, von dem dieser Satz durchaus nicht gilt. Wenn Friedrich Nietzsche z. B. schließlich zu den Imperativen: »Werde hart«, »sorge für dich« usw. gekommen ist, so war eine solche psychologische Veranlagung bei ihm sicherlich der Grund.

Aus dem Gesagten folgt, daß wir aus den sittlichen Normen, die wir in der Geschichte vorfinden, niemals — ja nichts weniger als das — schließen dürfen, daß das, was diese Normen gebieten, einer Veranlagung des Volkes entspricht. Treffend sagt W. Rathenau (Reflexionen S. 235): »Aus den Gesetzen eines Volkes sollte man auf seine Veranlagung nur ex contrario schließen. Die göttliche Einheit mußte Israel so oft und so streng eingeschärft werden, weil das Volk unaustilgbar zur Vielgötterei neigte. So läßt die übertriebene Elternverehrung der Furchtvölker vermuten, daß die Gewohnheit bestand, die Alten zu mißhandeln und zu beseitigen.« Besteht bei einem Volk ein Gebot oder Verbot, was bei einem anderen nicht besteht, so kann dies wohl daran liegen, daß das Tun des Gebotenen oder Verbotenen bei dem ersteren als wertvoll und seinsollend empfunden wird, bei dem letzteren nicht. Es kann aber auch daran liegen, daß es bei dem ersteren sowieso getan wird und Normen dazu unnötig sind. Häufig ist das sich häufende Erscheinen von Geboten und Verboten ein Anzeichen dafür, daß, sei es das unmittelbare Gefühl für die Werte, auf die sie zurückgehen, sich verdunkelt hat, oder wenigstens das Streben eine diesem Wertgefühl entgegengesetzte Richtung genommen hat. Gebote und Verbote z. B. hinsichtlich der Fortpflanzung, wie sie schon die spätrömische Populationspolitik zeitigte, zeigen stets bereits den absteigenden Charakter des Fortpflanzungstriebes, eines der ursprünglichsten Lebenstriebe, an. Ähnlich steht es bezüglich der »Normen« der modernen Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbewegungen.

Es können daher auch für verschiedene Teile einer Bevölkerung, die sich z. B. aus Rassenbestandteilen mit verschiedenen ursprünglichen Lebensanlagen zusammensetzt, noch ganz verschiedene

---

1) Siehe die treffenden Bemerkungen von Henry Sidgrick »Die Methoden der Ethik, Bd. 1« (deutsch von C. Bauer).



»Normen« gelten, ohne daß hieraus folgte, daß nicht dieselben Werte innerhalb dieser Volksgemeinschaft und dieselben idealen Sollenssätze Anerkennung genössen. Es folgt daher aus der Identität der Werte und ihrer Rangordnung durchaus nicht, daß gleiche sittliche Normgesetze für »alle Menschen«, oder auch nur für alle Mitglieder eines Volkes gelten müßten; vielmehr kann es bei denselben sittlichen Werten und derselben Rangordnung ihrer noch ganz verschiedene Gesetze, z. B. auch beliebige »Ausnahmegesetze« geben, ohne daß hieraus allein gegen die Objektivität und Identität der sittlichen Werte etwas einzuwenden ist. Wer bloß auf die Veränderung der sittlichen Normen in der Geschichte und ihr Maß von Veränderlichkeit schon innerhalb eines Volksganzen hinblickend den ethischen Skeptizismus beweisen wollte, würde dies leicht vermögen –; da aber die Normen letzte ursprüngliche Tatbestände des sittlichen Lebens nicht sind, schießt sein »Beweis« an dem Ziel vorbei.

Gleichwohl sind die »Normen« noch völlig verschieden – wie schon früher gezeigt – von allen (bloß pädagogischen) Räten und technischen Vorschlägen. Im Unterschiede von den idealen Sollenssätzen, die völlig unabhängig von der bestehenden Naturgesetzlichkeit gelten und auch in Naturen, ganz verschieden von der Art der unsrigen übertragen gedacht werden können, können sich zwar die Normen mit dem befehlenden Willen und dem Streben, an das sie ergehen, ändern. Mit dem Wechsel eines oder mehrerer dieser Bestandstücke wechseln sie. Dagegen sind sie noch unabhängig von der kausalen Einsicht in die Natur, mit der z. B. die technischen Vorschläge wechseln, die natürlich auch bei denselben Normen in weitgehendster Weise verschieden sein können. Und desgleichen können die pädagogischen Ratschläge bei denselben Normen noch sehr verschieden sein. Es ist daher durchaus nicht möglich, die von uns behauptete Variationsmöglichkeit der Normen gegenüber den Werten und den idealen Sollungen auf jene ganz andere Variationsmöglichkeit zurückzuführen, die den pädagogischen Räten und den technischen Regeln zur Erreichung eines Zweckes, z. B. dem der allgemeinen Wohlfahrt, eigen ist.[1]

---

1) Da Normen ihrem Gehalte nach stets auf zwei Faktoren zurückgehen, auf ideale Sollensinhalte, die selbst wieder in den Werten gründen, einerseits, auf eine faktische Strebensrichtung andererseits, können sie daher eo ipso nie genetisch psychologisch (oder biologisch) erklärt werden, sofern man nur sie mit ihrem Gehalte meint. Was noch erklärt werden kann, ist allein die Auswahl, die unter den idealen Inhalten des Seinsollens (die



Bei allem imperativischen Sollen, sagten wir, ist ein Streben vorausgesetzt, an das der auf dem idealen Sollen gründende Befehl

---

einem gegebenen Wertebereich und seiner Ordnung nach bekannten Axiomen entsprechen) zu Normierungsinhalten vorgenommen worden ist: Nicht also ist erklärbar der Norminhalt, sondern allein die Normierung gerade dieses und keines anderen. Das schwierige und eine genaue Untersuchung fordernde Verhältnis der Normgesetze zu den »Naturgesetzen« kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Nur das sei angedeutet, daß es weder angeht, die Normgesetze zu Ergebnissen eines gesetzmäßigen psychischen Naturlaufs zu machen (wie es z. B. Laas versuchte), noch umgekehrt mit Sigwart (Logik II) und Windelband (Normen u. Naturgesetze, Präludien) das Prinzip der Naturgesetzmäßigkeit selbst als eine Norm für das »Denkenwollen« der Natur oder als Willenspostulat ihrer »Begreiflichkeit« (so auch H. Poincaré in seinem Buche »La valeur de la science«) anzusehen. Die Dinge liegen bei weitem verwickelter, als diese einfachen Formeln meinen. Zunächst ist das Prinzip der (formalsten) »Gesetzmäßigkeit« im Sinne irgendwelcher eindeutigen Abhängigkeit von Reihen irgendwelcher Variationen (Andersheiten) ein beiden Gesetzesarten identisch gemeinsamer apriorischer Bestandteil (gegründet auf dem Wesen eines Gegenstandes und einer Variation überhaupt). Er wird also weder von der Naturgesetzlichkeit, als einer solchen der Denkgegenstände, auf die Normgesetzlichkeit, als einer solchen der Wollenswiderstände — noch umgekehrt von der letzteren auf die erstere »übertragen«. Diese Idee der Gesetzlichkeit ist beiden Gesetzesreichen gegenüber a priori.

»Naturgesetzmäßigkeit« im weitesten Sinne ist die Anwendung dieses höchsten apriorischen Prinzips auf die Erscheinungen der Innen- und Außenwelt und der Leibsphäre als Denkgegenstände. In diesem Sinne gibt es zwischen diesen Erscheinungen ein unermeßliches Reich funktioneller Abhängigkeiten der Variation, das durch diese Sphärenunterschiede nirgends durchbrochen ist und in dem die psychischen, die psychophysischen, die leiblich-physischen und die leiblich-psychischen nur — in sich selbst nicht gegliederte — Spezialfälle ausmachen. Noch weniger besteht hier die Bedingung, daß die abhängigen Variationen zeitliche Variationen d. h. »Veränderungen« seien und daß die funktionelle Abhängigkeit eine solche der raumzeitlichen Berührung (oder, wie wir besser sagen: »der Berührung in einem Auseinander überhaupt«) sei Vielmehr gehen auf dieser Stufe alle raumzeitlichen Bestimmungen in die Materie der abhängigen Relata ein. Dieser Naturgesetzmäßigkeit entspricht nun eine Reihe nicht weniger gesetzmäßig abhängiger idealer Sollungen, die als solche zwar die Idee und das Wesen eines Strebens überhaupt voraussetzen, nicht aber wie die »Normen« eines faktischen Strebens, irgendeiner bestimmten Richtung. Die »Normen« sind nun zweifellos beiden Gesetzmäßigkeiten unterworfen, und es kann prinzipiell die Auswahl aus den idealen Sollungen zu Norminhalten aus dieser »Naturgesetzmäßigkeit« noch »erklärt« werden. Eine dritte Stufe der sog. Naturgesetzmäßigkeit ist nun aber erst die (formal) mechanische Gesetzmäßigkeit, worunter ich jenen Teil funktioneller Abhängigkeiten von Variationen der Innen- und Außenwelt verstehe, der der Bedingung genügt, daß die abhängigen Glieder sich im Außereinander noch berühren. Diese letzteren Abhängigkeiten allein sind (formal) mechanische und

(als Gebot oder Verbot) ergeht. Eine jede Pflicht ist hierbei unmittelbar Verpflichtung zu einem *Tun*, und zwar immer gegenüber

---

spalten sich nach der Scheidung der Innen- und Außenwelt (und der ihnen wesensgesetzlich zugehörigen Mannigfaltigkeitsformen) in *assoziativmechanische* und in *naturmechanische* Abhängigkeiten. Daß für diese beiden Abhängigkeitsformen das Wesen »Leib« und das Ähnlichkeitsprinzip d. h. der Bestand von Ähnlichkeiten in den Erscheinungen, die nicht auf identitas partium (im Sinne von raumzeitlichen Teilen) zurückführbar sind, bereits vorausgesetzt ist, kann hier nicht erwiesen werden. Für diese »mechanische« *Naturgesetzlichkeit*, also auch für die Assoziationspsychologie, sind nun die Normen *bestimmt* unerklärlich. Ja es kann sogar gezeigt werden, daß die Annahme einer so beschaffenen Naturgesetzlichkeit selbst noch *eine* Norm voraussetzt: die Norm nämlich, die gebietet, Natur (im obigen Verstande) zu *beherrschen*.

Denn sowohl die *mechanische Naturansicht* wie die ihr entsprechende strenge *Assoziationspsychologie* seligiert von den objektiv und a priori bestehenden funktionalen Abhängigkeiten der Variationen hier und dort nur *solche* Abhängigkeiten, die für die mögliche Beherrschung der Erscheinungsreihen durch das Wollen eines leibbehafteten Wesens (obzwar *nicht* notwendig des Menschen qua Menschen) die Bedeutung von Angriffspunkten seines naturlenkenden Handelns haben können. Unter strenger Assoziationspsychologie verstehe ich hier diejenige, die das Prinzip der *Berührungsassoziation* zu ihrem höchsten macht. Beide »Ansichten«, die assoziationspsychologische und die mechanische Naturansicht, haben daher lediglich eine durch die *mögliche Existenz von Leben und Leib* bedingte Bedeutung. Es ist weder — wie Hume zeigen zu können meinte — die Idee des Naturgesetzes (als physischen Naturgesetzes) irgendwie aus *vorausgesetzten Assoziationsgesetzen* der Berührung und Ähnlichkeit herzuleiten, noch — wie Kant meinte — *eines* der Assoziationsgesetze, insbesondere aber nicht das Ähnlichkeitsgesetz, aus einer schon für die äußere Natur vorausgesetzten Gesetzmäßigkeit (eines transzendentalen Verstandes) der Zeitfolge der Erscheinungen und der räumlichen Wechselwirkung herzuleiten. Wohl aber können beide (formal) *mechanische Gesetzlichkeiten* noch unter Voraussetzung des universellen Funktionsprinzips in allen Erscheinungsvariationen und mit Voraussetzung eines aus beiden unableitbaren Ähnlichkeitsprinzips, das für die *Bildung bereits der natürlichen* Weltanschauung *sowohl* der Außen- *als* der Innenwelt als *Form der Auffassung* fungiert, oder als Selektionsprinzip der in sie eingehenden Erscheinungen, noch verständlich gemacht werden. Doch sei dies hier nicht weiter ausgeführt. (Vgl. auch den Abschnitt über Person.)

Geht nun aber die *Norm der Naturbeherrschung* als möglicher *Lenkung* von Psychischem und Physischem der mechanischen Gesetzlichkeit als ihr Fundament vorher, so ist *jeder* Versuch, die Normen selbst und ihren historischen Wechsel assoziationspsychologisch zu erklären oder auch ihren Wechsel als Folge wachsenden Vermögens, durch sich steigernde mechanische Naturerkenntnis die Natur zu beherrschen, aufzufassen, von *vornherein* ausgeschlossen. Auch historisch gesehen, ist es umgekehrt der neu erwachte *Herrschaftswille zur Naturbeherrschung*, der zu Beginn der

einer bestimmten Person. Zu einem Willensakt können wir nicht verpflichtet werden wie zu einem Tun. Wohl aber ist der verpflichtende Imperativ noch ein »Bestimmungsfaktor« für die Willensentscheidung hinsichtlich des »Tun-wollens«.[1] Da dies der Fall ist, ist es, wie Kant richtig gesehen hat, ausgeschlossen, den Begriff der Norm und der Pflicht auf das Verhältnis eines bloßen Mittels zu einem gegebenen Zwecke zurückzuführen. Die Zwecksetzung selbst soll (im idealen Sinne) vielmehr noch unter der Mitbestimmung der Norm resp. des verpflichtenden Imperatives erfolgen.

Von größter Wichtigkeit ist nun aber die Bestimmung, daß alle Verpflichtung und alle Norm unmittelbar nur an den Akt des Tunwollens ergeht. Dem scheint es zu widersprechen, daß insbesondere viele kirchliche Schriftsteller auch von »Glaubenspflichten« und von »Liebespflichten« reden. Soll diese Rede genau im selben Sinne gemeint sein, wie man von Willensverpflichtungen spricht, so muß sie — wie Kant richtig hervorhob[2] — verworfen werden. Es gehört zum Wesen des Glaubensaktes und des Liebesaktes, daß diese Akte durch Imperative und Normen unbestimmbar sind. Zu einem Glauben und zu einem Lieben kann eine »Verpflichtung« im strengen Sinne nicht existieren. Wohl aber können diese Begriffe von Glaubes-

---

Neuzeit zuerst die mechanisch-physische, dann die mechanisch-psychische Theorie zu so großer Bedeutung gebracht hat. Und wie wesensgesetzlich die Norm der Naturherrschaft jenen mechanischen Gesetzesprinzipien vorangeht, so ist auch historisch das Suchen jener Gesetzmäßigkeit in den Erscheinungen durch die faktische Erscheinung jener Norm als bewußten Prinzips in der Geschichte bedingt.

Aus dem Gesagten ist nun auch klar, daß durch das Wachstum der Erkenntnis gemäß der mechanischen Naturgesetzlichkeit niemals etwas weiteres erklärbar ist als der Wechsel der technischen Regeln, wie man unter Voraussetzung jener Norm »Beherrsche Natur« dieser Norm Folge leisten solle. Diese Norm selbst aber ist wie jede echte Norm durch ein auch unendliches Wachstum von Erkenntnis dieser Art völlig unerklärlich. (Vgl. meine Arbeit über »Ressentiment und moralisches Werturteil«. Engelmann 1912.) Alle Versuche (wie z. B. jene Spencers, Paulsens usw.), den historischen Wechsel der Normen auf den Wechsel mechanischer Naturerkenntnis zurückzuführen, setzen nur eine historisch nicht vorhandene Identität der Normen mit den Normen der Neuzeit voraus. So natürlich auch Alle, welche die Normen selbst nur für technologische Regeln zur Steigerung, sei es der menschlichen Wohlfahrt oder des Lebensmaximums usw. halten.

Gerade darin also, daß Normen wesensverschieden von allen nur möglichen technologischen Regeln sind, behält Kant vollständig recht.

1) Vgl. I. Teil, Abschnitt 3.

2) Siehe bes. »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«.



und Liebespflicht dann sinnvoll sein, wenn man meint, daß eine Norm und ein Imperativ nur dafür existiere, daß man sich durch Willensakte in die innere Lage versetze, einen Akt des Glaubens oder einen Akt der Liebe zu vollziehen. Wir können jemandem z. B. sagen: »Spanne deine Aufmerksamkeit auf den Gehalt des Dogmas deiner Kirche; suche dich in dieses Dogma geistig einzuleben; bringe dich überhaupt in die Erkenntnislage, die für einen Glaubensakt die Voraussetzung ist«. Niemals aber kann eine »Pflicht«, den Glaubensakt selbst zu vollziehen, angenommen werden. So können wir auch jemandem, der die Werte eines Menschen nicht sieht, diese Werte zeigen, und ihn auffordern, sich zu bemühen, tiefer als er es bisher getan hat, in das Wertwesen dieses Menschen einzudringen. Niemals aber können wir ihn zur Liebe gegenüber diesem Menschen »verpflichten«. Redet man von »Liebespflichten«[1], so schiebt sich notwendig an die Stelle des Liebesaktes das Wohltun, im äußersten Falle das »Wohlwollen« (wenn man nicht etwa gar bloß bestimmte äußere Werke dabei im Auge hat). Es ist die große Gefahr, die in diesen Wortverbindungen »Glaubenspflicht« und »Liebespflicht« liegt, daß sich an Stelle der geistigen Akte, die ursprünglich allein diesen Namen tragen, gewisse äußerlich sichtbare Erweisungen vom Dasein dieser Akte, seien es symbolische Handlungen, z. B. des

1) Kirchlich-katholische Schriftsteller reden auch gern von einem »Gesetz der Liebe«, z. B. in der Verbindung, es habe Jesus an Stelle des alten »Gesetzes« ein neues Gesetz, das »Gesetz der Liebe« gebracht, das höher sei als das (mosaische) alte Gesetz, aber dieses in sich enthalte. Sofern diese Rede nur besagen soll, Liebe sei nichts Willkürliches oder ein kausal hervorgebrachter Gefühlszustand (im Sinne Kants), sondern es gäbe eine diesem Aktwesen immanente Gesetzlichkeit, die auf nichts anderes zurückzuführen sei, ist sie vollberechtigt. Soll sie aber besagen, es gäbe eine »Gesetzesnorm«, die Liebe gebietet, die Jesus aufgestellt, den vorhandenen Normen angereiht, zugleich aber diese Norm über die anderen Normen erhoben habe, es gäbe nicht ein Gesetz »der« Liebe (als genitivus subjectivus), sondern ein Gesetz, zu lieben (= lieben zu sollen), so ist die Rede widersinnig. Das Recht der protestantischen Polemik gegen das »Gesetz der Liebe« bemißt sich genau nach dem Sinn der Rede. Sie ist unberechtigt im ersten, berechtigt im zweiten Falle. Aber unendlich beklagenswert bleibt es auf alle Fälle, daß der Kern eines großen Teiles dieser Polemik so beschaffen ist, daß beide Teile am Phänomen des Liebesaktes gänzlich vorbeigehen. Gebunden durch die Idee einer Norm, zu lieben, eines Liebesgesetzes im zweiten Sinne, warf Luther auch die Liebe unter das, was er »Gesetzeswerke« nennt, und kam so zu seiner Theorie von der »sola fides«. Und seine Gegner setzen ihm nun wieder vielfach jene Idee eines neuen »Liebesgesetzes« (im zweiten Sinne) entgegen, so daß in den Begriffsgefügen der beiden Gegner der Akt und das Gesetz der Liebe (im ersten Sinne) vergeblich irgendeine Heimstätte sucht.

Kultus, oder bestimmte Werke, schieben. Wer das Wort »Glaubenspflicht« nicht in jenem übertragenen Sinne versteht, den wir vorhin angaben, der muß sogar in die Täuschung geraten, einen *äußeren Ausdruck* des Glaubensaktes, z. B. den Akt des Glaubensbekenntnisses, wenn nicht gar einen Kirchgang oder eine andere kultische Handlung für dieses »Glauben« selbst zu nehmen. Denn zu solchen Dingen kann man in der Tat »verpflichtet« werden. Werden diese Begriffe also in jenem *falschen* Sinne genommen, so liegt in der Tat jene Irrung vor, welche die protestantischen Schriftsteller an der katholisch-kirchlichen Moral so häufig getadelt haben, die Gefahr bloßer Werkheiligkeit. Und noch eine andere Gefahr besteht in diesem Falle. Es gibt zweifellos den Tatbestand des »Glaubenwollens« und des »Liebenwollens«, die aber mit Glauben und Lieben selbst nicht nur nichts zu tun haben, sondern deren Dasein sogar immer anzeigt, daß Glauben und Lieben selbst eben *nicht* vorhanden sind. Redet man von Glaubenspflicht und von Liebespflicht in jenem falschen Sinne, so bereitet man damit auch die Täuschung vor, dieses bloße Glaubenwollen und Liebenwollen mit dem Glauben und Lieben *selbst* gleichzusetzen und als gleichwertig zu erachten. Auch Kant hat *richtig* bemerkt, daß Glaubensakte und Liebe »nicht geboten werden können«. *Völlig* irrig und nur aus den falschen Grundvoraussetzungen seiner gesamten Ethik verständlich ist aber seine *Folgerung*, daß der Liebesakt *darum*, weil er nicht geboten werden kann, keinen sittlichen Wert hat.

In der Kritik der praktischen Vernunft I. Teil I. Bd. 3. Hauptst. gibt Kant von dem Satze »Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst« eine Interpretation, die faktisch auch jede Spur des Sinnes dieses Satzes aufhebt. Er sagt zuerst: »Denn es fordert doch — dieser Satz — als Gebot Achtung für ein Gesetz, das *Liebe befiehlt*, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl.« Durch diese Auffassung wird der Akt der Liebe, der den Menschen nicht nur über dieses oder jenes imperativische »Gesetz« und seine Geltungssphäre nach Jesus *hinaus*hebt (indem wer ihm gemäß sich verhält, wie es im Evangelium heißt, eo ipso auch alle Werte realisiert, die das »Gesetz« erheischt, gleichzeitig aber einen *allen Gesetzen* und dem was sie verbieten und gebieten können *überlegenen* Wert realisiert), wiederum dem »*Gesetze*« *unter*geordnet. Jesus erscheint wie einer, der nur einen neuen Inhalt eben derselben »Gesetzgebung Gottes« aufgestellt hat, die auch in der Gesetzgebung des Dekalogs vorhanden ist; anstatt daß eingesehen würde, daß in jenem Satze von vornherein von einem *neuen Grundverhält-*

nis des Menschen zu Gott ausgegangen wird, dessen Sinn »Befehl« und »Gehorsam« unter sich läßt: Vom Grundverhältnis der Gotteskindschaft. Ja, es wird der Akt der Liebe hier fundiert gedacht auf einen Akt der »Achtung« vor dem Gesetz, dessen bloßer Inhalt die »Liebe« ist; so daß jener Akt der Achtung als fundamentaler und darum wertvoller erscheint wie der Akt der Liebe.[1]

Faktisch darf dieser Satz nicht als »Norm« angesehen werden, »die befiehlt«, sondern es ist, wie Kant nachher gleich selbst sagt, widersinnig, Liebe »befehlen« und »gebieten« zu wollen. Wohl drückt der Satz aus, daß wer sich so verhält (d. h. einen Nächsten liebt, wie sich selbst) den höchsten sittlichen Wert realisiert, und daß ein solches Verhalten ein ideal seinsollendes ist. Sofern er sich aber an den subjektiven Willen selbst richtet, ist er nicht als gebietende Norm, sondern als Einladung zur Nachfolge gemeint.[2]

---

1) Daß die Fundierungsverhältnisse der Akte mit ihrer Werthöhe in Wesensbeziehungen stehen, dazu siehe Teil I, Abschnitt 2 »Höhere und niedere Werte«.

2) Auch in dieser Hinsicht geht die katholisch-protestantische (lutherische) Polemik häufig an dem Kern der Sache vorbei. Die lutherischen Protestanten wenden sich gegen die Auffassung, es habe Jesus ein »neues Gesetz« gegeben und er sei – abgesehen von der Bedeutung seines Opfertodes und seiner Erlösermission – auch »Sittenlehrer« und »sittlicher Gesetzgeber«. Da sie aber das Sittliche überhaupt (als ein gegenüber dem Religiösen selbständiges Phänomen) ausschließlich als ein solches der Norm und der Gesetzesgerechtigkeit zu kennen scheinen (genau wie viele ihrer Gegner), sprechen sie Jesus (notwendig) auch jede von seiner religiösen Bedeutung unabhängige rein sittliche ursprüngliche Bedeutung ab und fassen ihn nur und ausschließlich als den Gottessohn, dessen sühnendes Blut denen, die ihm vertrauen und lebendig glauben, die Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott zuteil werden läßt. Nun ist es prinzipiell durchaus richtig, daß Jesus kein neues Sittengesetz im Sinne einer »Norm«, sei es »erlebt«, sei es »entdeckt«, sei es »aufgestellt«, hat. Aber eine fundamentale sittliche Bedeutung (wesensunabhängig von der religiösen, aber in seiner Person mit der religiösen organisch zu konkreter Einheit verknüpft) braucht ihm deswegen nur für denjenigen zu fehlen, der den sittlichen Wert auf Normen und der die sittliche Wirksamkeit einer Person auf Person in die Alternative spannt: Entweder bestehe sie in ihrer praktisch-sittlichen Wirksamkeit (d. h. in ihrem Wollen und Handeln) oder in Normen, die sie erteile. Die allen diesen Wirksamkeiten aber unendlich überlegene sittliche Wirksamkeit einer Person auf Person besteht darin, daß das reine und unmittelbare Erblicken ihres puren Personwertes selbst und des bloßen Seins der Person zur »Nachfolge« einlädt. Es gibt nur eine ideale Sollensmaterie (kein normatives Sollen), das die Erscheinung Jesu zum Aufweis bringt: die ist er selbst – und darum ist sowohl alle »Nachahmung« seiner Handlungen als aller »Gehorsam« gegen seine vermeintlichen neuen Normen und ist auch jene Leugnung einer ursprüng-

Kant fährt in seiner Interpretation weiter: »Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne.« Hier zeigt sich an erster Stelle die Folge des zwiefach grundirrigen Liebesbegriffes Kants, wonach Liebe erstens ein Derivat »sinnlicher Gefühle«, zweitens ein bloß »zuständlicher Tatbestand«, also irgendwie sinnliche Lust an einem Gegenstand sein soll. Beides ist von uns an anderer Stelle zurückgewiesen worden.[1] Versteht man unter dem Worte »Neigung« soviel wie eine unmittelbare Hinbewegung zu einem Wert (ohne vorherige Norm und Befehl), nicht aber wie Kant gleichzeitig mit demselben Worte auch den »sinnlichen Trieb«, so ist »Liebe zu Gott«, d. h. der also genannte geistige Aktus sehr wohl »möglich«, obgleich Gott kein Gegenstand der Sinne ist. Ja umgekehrt muß behauptet werden, daß eine Liebe zu einem bloßen »Gegenstand der Sinne« etwas Widersinniges ist.[2] Sofern man sprachlich auch redet von, eine »Speise lieben«, ist hier ein vollständig anderes Verhalten gemeint, als wenn man von der Liebe zu einer Person redet. Hierbei sehen wir davon ab, daß Kant überhaupt nur das Phänomen der Liebe zu Gott, nicht aber jenes höchste christliche Phänomen der »Liebe in Gott« (Amare in Deo) vor Augen hat, in der der Mensch allem Gesetze und selbst den Gesetzen Gottes, sofern Gott als »Gesetzgeber« vorgestellt werden dürfte, dadurch überlegen wird, daß er sich der Wesensidentität des geistigen Lebensprinzipes (bei gleichzeitig geschiedenen realen Akten) unmittelbar mächtig weiß, aus dem alle nur möglichen »Gebote« ihre einzig mögliche (aber auch notwendige) Rechtfertigung finden können.

Wäre freilich dieser Satz, wie Kant meint, an erster Stelle ein »göttliches Gebot«, so könnte auch dieses Gebot nur aus Furcht und Hoffnung (auf Strafe und Belohnung) befolgt werden, soweit nicht Liebe zu dem oder Ehrfurcht vor dem höchsten Herrn dabei vorausgesetzt sind, Aktarten, die aller »Achtung« weit an Wert überlegen sind.[3]

---

lichen sittlichen Bedeutung und sittlich wirksamen Bedeutung nur ein vielfaches Ihm-Ausdemwegegehen. Vgl. hierzu den Abschnitt über Heteromie und Autonomie über das Wesen der sittlichen »Nachfolge«.

1) Vgl. hierzu die positiven Aufstellungen des Verfassers über Liebe in dem Buche über Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, S. 52 bis 76; und »Ressentiment und moralisches Werturteil«.

2) S. »Sympathiegefühle« S. 70 u. d. F.

3) Über den phänomenologischen Unterschied von Liebe und Achtung siehe meine Arbeit über Sympathiegefühle a. a. O. S. 48. Über Ehrfurcht siehe meine Arbeit über das Schamgefühl (Niemeyer 1913). »Achtung« setzt



Wäre dieser Satz überhaupt als ein Gebot anzusehen, als ein neues Normgesetz, das Jesus aufgestellt habe, als das »Gesetz der Liebe«, wie manche Theologen sagen, so müßte man Luther recht geben, der auch die Liebe aus dem letztfundierenden Grundverhältnis des Menschen zu Gott ausschließt, auch sie bereits zu den »heillosen Werken« rechnet und nur den Glauben für dieses Grundverhältnis maßgebend sein läßt. Denn auch bei seiner Kritik der überkommenen Theologie und Moral war derselbe Irrtum, den wir bei Kant finden, die Voraussetzung, wenn auch dieser extrem moralistische, Luther aber extrem antimoralistische Folgerungen an ihn knüpft[1]; und schließlich nicht nur Christus als »Gesetzgeber«, sondern ihn auch als »sittliches Vorbild« leugnet und nur mehr seine rein religiöse Bedeutung als »Erlöser« anerkennt.

Kant fährt in seiner Interpretation weiter: »Eben dieselbe (sc. die Liebe) gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es ist in keines Menschen Vermögen, jemanden

---

im Unterschiede von der Liebe, in deren Bewegung das (qualifizierte) Höhersein eines Wertes zur unmittelbaren Fühlbarkeit kommt, das Fühlen eines gegebenen Wertes und eine Beurteilung seines Gegenstandes nach ihm voraus – was Liebe offensichtlich nicht tut. Liebe in Achtung – noch dazu vor einem bloßen »Gesetze«, unabhängig von der Person, die das Gesetz aufstellt – fundieren, vor einem Gesetze, »das Liebe befiehlt«, ist das Äußerste von Widersinn, zu dem der Rationalismus in der Ethik je gelangt ist. Auch eine Gesetzesnorm kann nur vermöge des Wertes »Achtung« fordern und erhalten, auf den ihre ideale Sollensgrundlage zurückgeht, sofern nicht der Personwert dessen, der normiert, die Achtung fordert. Ein Gesetz aber achten, weil es ein »Gesetz« ist, ist etwas, das in strenger Reinheit nie ein fühlendes Wesen bewegen kann und nie bewegt hat. Sonst müßte ja jedes Naturgesetz, z. B. das Ohmsche Gesetz, auch »Achtung« erheischen. Wer behauptet, er achte ein Gesetz nur darum, weil es ein Gesetz sei und die Befehlsform habe, der stellt sich faktisch in seinem Achtungsobjekt weit mehr vor, als er zugibt. Seine Analyse ist mangelhaft. Wer aber sagt, es handle sich hier doch um das Gesetz des Guten (resp. das Gesetz sittlicher Werte), der möge dann doch nicht die Idee des Guten aus einem Gesetze und einer Norm herleiten und auch dann noch Achtung vor diesem Gesetze fordern. Vor der imperativischen Form als solcher gibt es Achtung nur, wenn neben der Beurteilung der Wert, um dessen Realisierung willen befohlen ist, noch fühlbar gegeben ist. Ist die Beurteilung allein da – ohne fühlbare Erfüllung – mit einer leeren Wertintention, so besteht nur mehr »Respekt«. Bei Fehlen auch dieser (leeren) Wertintention aber wäre nur sklavische Ansteckbarkeit des Strebens durch die bloße Befehlsform als solche gegeben, die sicher mit »Achtung« am wenigsten zu tun hätte.

1) Da diese Folgerungen aber eben das Wichtigste sind, so ist es mir total unfaßlich, daß man immer noch wagt, von »Luther und Kant« zu reden im Sinne einer sittlichen Geistesgemeinschaft.



bloß auf Befehl zu lieben; also ist es bloß die praktische Liebe, die in jenem Kerne aller Gesetze verstanden wird; Gott lieben heißt in dieser Bedeutung, seine Gesetze gerne tun; den Nächsten lieben heißt, seine Pflicht gerne gegen ihn ausüben.«

Richtig ist in diesen Ausführungen, was wir selbst oben hervorgehoben haben, daß Liebe nicht geboten werden kann. Wer nun freilich von der Voraussetzung der imperativischen Ethik ausgeht und es über alle Zweifel erhaben wähnt, daß »sittlichen Wert nur habe, was geboten werden« könne, ja wer das Gute erklären will mit dem, was durch ein Gesetz geboten ist, der muß natürlich hieraus folgern, daß Liebe auch keinen sittlichen Wert habe. Gleichzeitig folgt für den Sinn jenes Satzes hieraus nur die Alternative, daß jener Satz entweder – wie wir behaupten – nicht als Gebot gemeint ist oder daß er in sich widersinnig ist. Anstatt wie es die Logik unter Kants Voraussetzung, er sei »ein Gebot, das Liebe befiehlt«, erforderte, zu schließen »er ist widersinnig«, sucht Kant nun das Wort »Liebe« völlig willkürlich so umzudeuten, daß er schließlich den ödesten Moralismus in den evangelischen Satz hineinzuinterpretieren vermag. Wenn Liebe nicht geboten werden kann – so meint er –, so könne doch »praktische Liebe« geboten werden. Nun gibt es aber keine »praktische Liebe« im strengen Sinne d. h. als eine Art der Gattung Liebe. Im andern Falle wäre es ja auch sinnlos, von der praktischen Liebe etwas zu behaupten, was von der Liebe überhaupt geleugnet werden muß. Es gibt keine »praktische Liebe«, sofern darunter eine besondere Qualität der Liebe verstanden würde, sondern es gibt nur eine Liebe, die zu praktischen Verhaltungsweisen führt. Sie kann aber so wenig wie Liebe überhaupt geboten werden. Dagegen kann auch anderes als Liebe zu ähnlichen praktischen Verhaltungsweisen führen, z. B. das »Wohlwollen« sowie das »Wohltun«. Von diesen kann das letztere geboten werden.[1] Beide aber sind von dem Akte der Liebe grundverschieden. Sie können bestehen, ohne Folgen der Liebe zu sein; »Wohlwollen« haben wir z. B. auch gegen Menschen, die uns dienstbar sind, oder die uns nützen; Wohltaten aber können auch Folgen der Eitelkeit und der Ruhmbegierde sein. Im Sinne des evangelischen Satzes hat aber Wohlwollen und Wohltun selbst nur so viel sittlichen Wert, als Liebe in ihm steckt. Andererseits muß Liebe durchaus nicht zu Wohlwollen und Wohltun führen. Aus Liebe kann man auch zürnen und wehetun, sofern man diese zu-

1) Siehe zu Wohlwollen und Liebe meine »Sympathiegefühle« a. a. O. S. 41.



gefügten Schmerzen und Leiden zum wahren Heile der Person führend ansieht.[1] Liebe als solche zielt eben nicht wesenhaft auf das Wohl des andern, sondern auf den höchsten Wert seiner Person hin; und auf sein »Wohl« nur insofern als dieser Wert seiner Person dadurch gefördert wird. Es ist daher völlig unberechtigt, wenn Kant in dem evangelischen Satz die Liebe durch Wohlwollen oder Wohltätigkeit ersetzen will und dies unter der Äquivokation »praktische Liebe« verbirgt. Weiterhin ist Gott lieben gar nicht gleichbedeutend mit »seine Gesetze gerne tun«, die Menschen lieben gar nicht gleichbedeutend mit »seine Pflichten gegen sie gerne erfüllen«. Da Pflicht wesenhaft unabhängig ist von vorhandener Neigung und Abneigung, so ist das »Gernetun« eine Begleiterscheinung, die für die Pflichterfüllung gleichgültig und, sofern vorhanden, selbst nur auf der Liebe zu den Personen beruhen kann, die diese Gebote entweder erließen, oder denen gegenüber man die betr. »Pflichten« hat – die eben dann aber nur ideale Sollungen sind und nicht als »Pflicht« gegeben. Gerne erfüllen wir die »Pflichten« solchen Menschen gegenüber, die wir lieben, und gerne erfüllt die sog. »Gebote Gottes« derjenige, der Gott liebt. Aber es sind in demselben Augenblick dann auch keine »Gebote« mehr. Ganz unmöglich aber ist es, diese Liebe selbst mit jener bloßen möglichen Folge ihrer, daß man seine »Pflichten gerne tut«, gleichzusetzen.[2]

Diese sich überstürzenden Umdeutungen der evangelischen Worte aber bis zur völligen Wegdeutung des ganzen Satzes führend, fährt Kant weiter: »Das Gebot aber, das dies zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern nur danach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gern tun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu tun obliege, schon von selbst wissen und wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu tun, ein Gebot darüber ganz unnötig wäre usw.« Alles was Kant hier von den in sich widersprechenden eigenen vorhergehenden Ausführungen, ein

1) Siehe hierzu mein »Ressentiment und moralisches Werturteil«.

2) Noch wunderlicher widersinnig heißt es a. a. O.: »Wenn es heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar zuerst lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: tue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohltun wird Menschenliebe in dir bewirken.« Also Wohltun soll Liebe bewirken! Wohltun z. B. aus Eitelkeit, aus dem Motiv, sich einen nützlichen Dienstboten zu erhalten usw., soll Liebe bewirken! Wie so aus Häckerling Gold gemacht wird, wird auch Kant nicht zeigen. Das ist dasselbe wie: »Beuge nur fleißig das Kniee; dann wirst du fromm«.



»Gernetun von Geboten« wiederum zu »gebieten«, sagt, ist völlig richtig. Aber anstatt daraus zu schließen, daß Liebe zu Gott und zum Nächsten eben darum nicht mit einem »Gernetun der Gebote« gleichzusetzen ist, sucht er seinen bisherigen Fehler wieder durch einen neuen zu korrigieren, indem er an die Stelle des »Liebens« gleich »Gebote gerne tun«, nun ein bloßes Streben nach Liebe oder ein Liebenwollen setzt. Damit ist ja wieder der einzige Träger des sittlich Guten, den Kant als »ursprünglich« anerkennt, das Wollen erreicht. Man vergegenwärtige sich in einem Blicke nun die fast unglaubliche Umdeutung, die Kant an den gewaltigen Worten vollzogen hat. Aus »Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst« ist nunmehr der Satz geworden: »Strebe danach die Gebote Gottes gerne zu tun und die Pflichten gegen deinen Nächsten zu erfüllen.« — — —

Es ist hier der Ort, noch einmal in etwas anderer Richtung auf die Grundirrtümer der imperativischen Ethik einzugehen: »Sittlichen Wert hat nur, was gebietbar und verbietbar ist.« Oder: Alles, was nicht zu gebieten und zu verbieten ist, habe keinen sittlichen Wert, weil der Mensch es schon von selbst tue (und unterlasse), resp. weil es sich um Akte handelt, die ihrer Natur nach nicht geboten und verboten werden können, wie der Glaubens- und Liebesakt. Diese Sätze sind durchaus nur aus dem pragmatistischen Affekt heraus zu verstehen, nur so weit sittliche Werte anzunehmen, als man in die sittliche Welt eingreifen und sie durch Befehle verändern kann. Diesem Vorurteil ist also durchaus nicht bloß der Pragmatismus im engeren Sinne verfallen; auch Kant teilt ihn. Und auch die kirchlichen Lehrer sind ungemein häufig in jenen Grundirrtum geraten.[1]

Weit entfernt, daß die Begriffe Gut und Böse in irgendeinem Sinne von vorangängigen Normen und Verpflichtungen abhingen, gilt es vielmehr, jeden Imperativ und jede aufgestellte Willensnorm selbst wiederum daraufhin zu prüfen, wieweit ihre Inhalte in idealem Sinne sein sollen und wieweit ihre Aufstellung berechtigt und wertvoll ist.

Was das erste dieser Vorurteile betrifft, sittlichen Wert habe nur, was nicht nur pflichtgemäß sei, sondern außerdem, wie Kant fordert, auch noch »aus Pflicht«, d. h. aus Gehorsam gegen das Pflichtgebot erfolge, so hat man bekanntlich diese Lehre Kants häufig seinen »Rigorismus« genannt und weithin darüber gestritten,

1) Über die Ressentimentwurzel dieser sittlichen Täuschung siehe mein »Ressentiment und moralisches Werturteil«.



ob ein solcher Rigorismus vorhanden sei und wieweit er berechtigt sei. Nach unseren früheren Festsetzungen ist die alte Frage, wie sich das Handeln der »schönen Seele«, die aus »Neigung« und nicht »aus Pflicht« das ideal Seinsollende will und tut, zu dem Handeln »aus Pflicht«, dem Kant allein sittlichen Wert beilegt, verhalte, natürlich dahin aufzulösen, daß die sog. »schöne Seele« hierbei nicht nur sittlich gleichwertig, sondern höherwertig sich verhält.[1] Es muß übrigens zugestanden werden, daß Kant wenigstens innerhalb seiner logischen Begründung nicht in jenen, ihm von Schiller in dem bekannten Distichon vorgeworfenen Fehler verfallen ist, er hätte gemeint, es sei ein Wesensmerkmal der tugendhaften Handlung, daß sie gegen die Neigung erfolge. Es kann auch nach Kants begründenden Sätzen sein, daß nicht nur der Inhalt der Neigung und der Inhalt der Pflicht zusammenfallen (was ja selbstverständlich ist), sondern auch daß das einer Neigung entsprechende Handeln gleichzeitig als »aus Pflicht« erfolgend gegeben sei. Sofern seine Darstellung den Gedanken nahelegt, daß ein sittlich gutes Handeln auch ein Handeln wider die Neigung sein müsse, beruht dies mehr auf dem Stimmungsgehalt und dem Pathos seiner Darlegung, als auf dem sachlichen Sinn seiner Sätze. Auch darf man jene eigentümliche Erkenntnisgewißheit des Menschen hinsichtlich seines Handelns »aus Pflicht«, die sich schärfer erst dann abzuheben pflegt, wenn das Handeln gleichzeitig gegen die Neigung ist, nicht gleichsetzen einer sachlichen Wesensnotwendigkeit, die im sittlich Guten gelegen wäre, immer gegen die Neigung zu erfolgen. Es gibt zweifellos skrupulöse Naturen, die, um sich ihres möglichen Handelns aus Pflicht gewiß zu werden, lieber etwas gegen ihre Neigung, als mit ihrer Neigung tun, auch dann, wenn sie auch das ihrer Neigung Entsprechende faktisch aus Pflicht getan hätten. Von dieser Skrupulosität ausgehend, die selbst durchaus kein sittlicher Vorzug ist (denn das Bewußtsein gut zu sein ist durchaus kein sittlicher Wert), führt leicht der Weg zu einer Erscheinung, die noch weit weniger irgendeinen Anspruch auf sittliche Bedeutung hat. Ich meine eine Art Grausamkeit gegen sich selbst und seine Neigungen, die aber durch eigentümliche Werttäuschung häufig als etwas besonders »Gutes« und »Edles« angesehen und genossen wird. Wir glauben nicht, daß Kant von dieser Neigung ganz freizusprechen ist und daß sie nicht auch

1) Daß die peinlich nach tatloser Romantik schmeckende sog. »schöne Seele« (der »belle âme« haftet dieser Duft nicht an), da sie nicht »aus Pflicht« handle, darum aus »sinnlichem Trieb« handle, ist nur eine Armut der Kantischen Begriffe, der gemäß er alle »Neigung« als »sinnlichen Trieb« unterstellt.



seine ethischen Konzeptionen bis zu einem gewissen Grade wenigstens im Pathos ihrer Darlegung beeinflußt habe. Wie immer aber sich dies verhalte, bleibt der Vorwurf, den die Lobredner der »schönen Seele« gegen Kant im Auge hatten, völlig zu Recht bestehen. Denn auch wenn man ein Zusammenbestehen eines Handelns aus Pflicht und aus Neigung überhaupt für möglich hält, wie es in Fällen besteht, wo, wie man zu sagen pflegt, jemand »gern und willig« oder »freudig« seine Pflicht erfüllt, so kann doch nach Kant das Handeln der schönen Seele gegenüber dem des Pflichtmenschen nicht mehr als gleichwertig sein. Nach dem richtigen Ausgangspunkt der Ethik vom Werte ist dieses Handeln aber nicht gleich, sondern höherwertig. Kant kann dies freilich prinzipiell nicht zugeben, da das Wort »gut« ja für ihn erst durch den Begriff des idealen Sollens, wenn nicht gar wie an vielen Stellen des Pflichtgemäßen und des »aus Pflicht« seinen Sinn erhalten soll. Darum ist für ihn das Gute aus »purer Neigung« tun eine contradictio in adjecto.

Dazu verfällt auch Kant dem schon anderwärts[1] aufgedeckten Irrtum, den sittlichen Wert einer Handlung von den Kosten und Opfern abhängig zu machen, die sie für den Handelnden haben. In dem Ressentimenttäuschungs-Beispiel, das er in der Methodenlehre der Kritik der praktischen Vernunft über die rechte sittliche Belehrung gibt, sagt er geradezu: »und gleichwohl ist hier die Tugend nur darum soviel wert, weil sie soviel kostet und nicht weil sie etwas einbringt.« Ich habe anderwärts gezeigt, daß es eine ganz bestimmte Art der auf Ressentiment beruhenden Werttäuschungen ist, etwas darum wertvoller zu halten, weil es mehr Kraft, Mühe, Arbeit usw. zu seiner Realisierung in Anspruch nimmt. Wer z. B. meint, eine Abhandlung, die er geschrieben hat, sei darum besonders wertvoll, weil er sich so große Mühe gegeben hat; wer einen Menschen zu lieben glaubt, weil er ihm soviel geopfert hat, weil er »soviel in ihn hineinsteckte«; wer einen Glauben für wahr und wertvoll hält, weil soviele Märtyrer für ihn gestorben sind, der verfällt dieser Form der Werteverwechslung. Darüber also kann kein Zweifel sein, daß Werte — was immer für Werte sie seien — sich niemals auf Opfer und Kosten gründen; vielmehr ist es evident, daß Opfer und Kosten, d. h. Hingabe von Werten, insbesondere von Eigenwerten, nur in dem Maße selbst wieder wertvoll ist, als einsichtig höhere Werte oder bei gleicher Höhe eine größere Wertsumme da-

1) Siehe »Ressentiment und moralisches Werturteil«, in dem die Ressentimentwurzel der Kostentheorie aufgewiesen ist.



durch erhalten oder realisiert werden. Daß diese Werte »höhere« sind, das kann niemals durch die aufgewandten Opfer oder Kosten »begründet« oder auch nur »bestätigt« werden. Eine Morallehre, die diesen Grundsatz ausdrücklich oder in der Art ihrer Schlußfolgerungen verleugnet, beruht auf negativistischem Ressentiment, auf falscher Opfersucht, wenn nicht auf pathologischer Schmerzliebe und Grausamkeit gegen sich selbst. Die Art, wie z. B. Kant das Beispiel von Anna von Boleyn und Heinrich VIII. von England vorträgt, wie er in der Steigerung der jenem »redlichen Manne« zugefügten Drohungen und Qualen die »Billigung« zur »Bewunderung« und zum »Erstaunen« und zur »Verehrung« usw. sich steigern läßt, kann von solcher psychologischer Motivation nicht freigesprochen werden. Denn es duldet keinen Zweifel, daß jener Mann ohne diese, ihm in steigendem Maße zugefügten Prüfungen seiner Rechtlichkeit, ohne all das, was ihm ihre Erhaltung gekostet hat, nicht minder gut und rechtlich gewesen wäre. Nur das könnte man sagen, daß es sich in diesem Falle nicht im gleichen Grade den Anderen (und vielleicht sogar ihm selbst nicht) offenbart hätte, wie rein und rechtlich sein Wille faktisch gewesen ist. Kant verwechselt offenbar dieses Offenbarwerden der sittlichen Werte mit ihnen selbst. Wäre es anders, bestände der sittliche Wert eines solchen Verhaltens in dem Erdulden solcher Prüfungen, Opfer usw., so würde ja die Sittlichkeit, wie schon Guyot bemerkt, um so mehr verschwinden, je geordneter die gesellschaftlichen Zustände und je sanfter die Sitten werden; da in dem Maße, als dies der Fall ist, auch immer weniger Gelegenheit wäre, solche Prüfungen den Menschen zuteil werden zu lassen. Ja, man müßte fordern, daß immer einige Menschen niederträchtig und miserabel genug sind, um die anderen solange zu quälen, bis sich ihre »Tugend« vollständig offenbar gemacht hat! Aber es wäre nur geheime Eitelkeit und Ruhmliebe, als sittlich zu gelten, wollte man die Bedingung des Offenbarwerdens der guten Gesinnung – auch vor sich selbst – mit der Bedingung ihrer selbst verwechseln.

So wenig Kosten und Opfer erst den Wert dessen begründen, wofür sie erfolgen, so enthält doch die Kostentheorie natürlich etwas Richtiges, das nur leider an einer ganz anderen Stelle liegt, als an der es meist gesucht wird. Wir pflegen da, wo wir uns Fragen der Art vorlegen, wie »welche Sache uns wertvoller sei wie eine andere«, oder »welcher Mensch uns lieber sei wie ein anderer«, das Gedankenexperiment zu machen, daß wir uns andere Fragen der Art stellen wie: ‚Welche Sache würdest du der



andern opfern? Welchen dieser beiden Menschen würdest du z. B. zuerst aus dem Wasser ziehen, wenn sie beide ins Wasser fielen? Wir gehen dabei von der Voraussetzung des evidenten Zusammenhangs aus, daß man für den höheren Wert den niederen opfern solle und bei voller Einsicht in sein Höhersein opfern wolle und prüfen dann an dem sich einstellenden Bewußtsein des »Opfernkönnens von Etwas«, welcher Wert uns höher sei. Aber dies Verfahren hat niemals den Sinn, daß durch jenes Bewußtsein, daß wir das eine für das andere opfern können, erst die Werte geschaffen und in ihrem Range bestimmt würden. Vielmehr handelt es sich nur um eine Klärung, die wir hinsichtlich unserer eigenen, als gegeben angenommenen Werthaltungen vornehmen. Gewiß muß derjenige, der den Fehler macht (siehe Stoa und Kant), das »gut vor sich dastehen können«, »sich achten können« an Stelle des unreflektierten Gutseins[1] sich zum höchsten Werte zu setzen, auch dem anderen Fehler verfallen, die Mittel, die zu dieser schärferen Erkenntnis und Gewißheit über den eigenen sittlichen Wert verhelfen, für Etwas jenen Wert Konstituierendes zu halten. Aber eben darum sind beide Fehler zu vermeiden.

Aber mit dem Gesagten scheint die Bedeutung der Kosten und Opfer für unser Werturteil über einen Menschen noch nicht erschöpft zu sein. Nur dies wissen wir sicher, daß weder der sittliche Wert, noch das ideale Seinsollen mit dem Kraftaufwand, den ihre Realisierung kostet, irgend etwas zu tun hat. Sind sie inhaltlich als bestimmt gegeben, so gilt vielmehr, daß die sittlich höherstehende Persönlichkeit diejenige ist, der die Realisierung dieser Inhalte am wenigsten Mühe macht und kostet; wer am wenigsten Widerstände gegen das Gute hat, der ist der Beste. Ganz anders liegt aber die Sache, wo bereits ein Imperativ, einer verpflichtenden Norm zu gehorchen und eine Verbindlichkeit besteht und der Befehl an eine Mehrheit von Personen herantritt. In diesem Falle ist erstens der Wert, der der Norm zugrunde liegt, von ihr und dem Gehorsam gegen sie unabhängig, zweitens ist der Wert des Gehorsams gegen jenen Imperativ immer derselbe, wie verschieden groß auch die Widerstände sein mögen, die jene Gehorchenden gegen den Befehl zu überwinden haben. Die Handlungen aber, in welchen der Wert des Gehorsams realisiert wird, sind an Wert in dem Sinne unterschieden, daß diejenige die wertvollere ist, in der ein größerer Widerstand überwunden wurde.

1) Man beachte hier das im ersten Teil über diesen Punkt Gesagte.



Die Wertung erscheint also hier geradezu paradox: die Person ist um so wertvoller, je weniger ihr die »Gehorsamsleistung« gegen das Gesetz kostet. Der Wert des »Gehorsams« ist überall derselbe. Die »Handlung« aber ist um so wertvoller, je mehr sie »gekostet« hat. Diese sonderbare Paradoxie unserer Wertschätzung der Gehorsamsleistung läßt sich daraus begreiflich machen, daß die »Kosten« für die Wertschätzung erst da in Frage kommen, wo Personen gleichen sittlichen Könnens oder gleicher »Tugendhaftigkeit« vorausgesetzt sind. Da, wie wir gezeigt haben, jeder Imperativ seinem Wesen nach insofern einen Hinblick auf ein Negativ-wertiges voraussetzt, als ja ein Imperativ solange gar keinen »Sinn« hat, als für die Handlung, die er fordert, eine »Neigung« vorhanden ist und jeder berechtigte Imperativ ein Widerstreben nicht gegen das Gebot, aber gegen seinen idealen Seinsollensinhalt voraussetzt, so versteht man, daß die Handlung, in der »Gehorsam« geleistet wird, auch um so wertvoller ist, je größer die Widerstände sind, die bloß und allein durch die imperativische Form, in der hier das Seinsollende gegeben ist, überwunden werden. Wo immer wir aber von dem Verhältnis von möglichen Leistungen des Gehorsams zu schon bestehenden, als rechtmäßig vorausgesetzten Imperativen absehen — und, ohne die Hilfe von Imperativen, durch das Hinsehen auf die sittlichen Werte der Person selbst Werte zu bestimmen suchen, da fehlt auch notwendig jene Beachtung und Heranziehung der Kosten und Opfer.

»Echte« Opfer bestehen nur da, wo sie auch in der Intention für einen als höher gegebenen Wert gebracht werden, d. h. einen solchen, der schon unabhängig von diesem Opferwillen ein höherer Wert war und als solcher gegeben war. Und sie bestehen weiterhin nur da, wo das geopferte Gut als das Gut eines positiven Wertes gegeben war. Ich habe in dem Aufsatz über Ressentiment usw. bereits darauf hingewiesen, daß eben dieses letzte Moment auch die sittlich echte »Askese« von der Scheinaskese des Ressentiments unterscheidet, die eben dadurch charakterisiert ist, daß dasjenige, das wir uns versagen, gleichzeitig oder schon vorher entwertet und als ein »Nichtiges« hingestellt wird. Nur darum, weil Besitz, Ehe, Eigenwillen positive Güter sind, kann für den Christen z. B. der freie Verzicht auf sie für noch höhere Güter einen sittlich wertvollen Akt darstellen.

Darum nennt es H. Newman die echte Askese, »das Irdische zu bewundern, indem wir es uns versagen«. Im Gegensatze hierzu bewundert der Mensch des Ressentiments nicht das Irdische, das er



sich versagt, sondern er entwertet es; er sagt: »das alles ist ja nichts«; »das hat ja keinen Wert«, »das sind ja nichtige Dinge«. Während die Armut z. B. ein Übel ist und der Besitz ein Gut, und für die echte Askese nur der freiwillige Verzichtsakt auf den schon als positivwertig vorausgesetzten und so gefühlten Besitz ein höheres Gut ist, erklärt die Askese des Ressentiments die Armut selbst als ein Gut, und den Besitz als ein Übel.[1] Und nicht ein höheres Gut ist es, für das auf den Besitz Verzicht geleistet wird, sondern die Ohnmacht, sich seiner zu bemächtigen, wird nur fälschlich als ein positiver Akt der Verzichtleistung auf ihn vorgestellt. Auch hier sehen wir noch klar die Folgen jener falschen Kostentheorie, die wir oben im Auge hatten.

c) Können und Sollen.

Es war schon früher angedeutet worden, daß es eine letzte und unauflösbare Modalität des Strebens gibt, die wir als »Können« bezeichneten.[2] Dieses Können als Erlebnisakt, in dem uns Strebungsinhalte in einem »Ich kann etwas« ursprünglich gegeben sein können, ist vom bloßen Bewußtsein des Könnens völlig verschieden. In ihm ist uns irgendein Inhalt unmittelbar als unter unserer Willensmacht stehend gegeben. Häufig ist versucht worden, dieses »Können« aufzulösen in die Verbindung einer Vorstellung von etwas zu Tuendem oder zu Leistendem plus einer Erinnerung, daß wir diesen Inhalt schon einmal verwirklicht haben plus einer daran sich schließenden Erwartung, gegebenenfalls dasselbe wieder zu verwirklichen. D. h. man meinte, um zu wissen, daß ich etwas »kann«, müsse ich mich irgendwelcher bereits schon vollzogener Handlungen erinnern oder ähnliche frühere Impulse reproduzieren, und »Können« bedeute nichts anderes als die Erwartung, daß ich das was ich schon einmal tat, gegebenenfalls auch wieder tun werde. Diese intellektualistische Auflösung des »Könnens« beruht aber auf einem vollständigen Irrtum. Weil wir das unmittelbare Bewußtsein »etwas zu können« haben, darum erwarten wir, daß wir etwas gegebenenfalls tun werden. Nicht aber besteht das Können in der obigen Kombination. Selbstverständlich ist daher das »Können« selbst als Phänomen von allem bloßen Bestehen von Dispositionen und »Vermögen«, etwas zu tun oder zu leisten, ganz und gar verschieden. Wohl gibt es auch wieder Dispositionen

1) Ob auch die ökonomische Kostentheorie ihren Ursprung im Ressentiment hat, sei hier dahingestellt.

2) Siehe I. Teil, S. 128 (Sonderdruck), Jahrbuch S. 532.

für das Auftauchen eines früher gehabten bestimmten Könnensbewußtseins eines Individuums; aber deren Annahme setzt das Können als eine Art des strebenden Erlebens selbst voraus und dieses ist selbst nichts weniger als eine Disposition. Die Selbständigkeit und Eigenart des »Könnens« tritt besonders scharf an der besonderen Art von Befriedigung, Freude und Lust hervor, die wir am bloßen »Können« einer Sache haben. Diese Lust hat nichts zu tun mit jener Lust, die wir von der Realisierung dessen, was zu können wir uns bewußt sind, gegebenenfalls erwarten. Sie ist auch nicht eine Lust am Tun dessen, was wir können, sondern eine Lust am Können dieses Tuns. Das zeigt sich deutlich in Fällen, wo wir gerade darum etwas nicht realisieren, einen Genuß z. B. nicht verwirklichen, ja nicht einmal zu verwirklichen streben, weil wir uns bewußt sind, es jederzeit tun zu können. Umgekehrt besteht das Bewußtsein des »Nichtkönnens« oder der »Ohnmacht« (eines durchaus positiven Erlebnisses)[1] durchaus nicht bloß darin, daß wir diejenige Lust, die aus der Realisierung des Gekonnten oder aus seinem Tun quillt, uns zukünftig mangelnd wissen. Das Streben nach Reichtum und wirtschaftlicher Macht z. B. ist niemals zu verstehen, wenn man es bloß auf die Erinnerung und Erwartung der faktischen Freuden und Genüsse zurückführen würde, die der Reichtum bereiten kann, resp. auf die Freuden am Erwerben und an der Arbeit und deren Reproduktionen. Vielmehr ist es zweifellos, daß die Haupttriebfeder die Erlangung jenes wirtschaftlichen Könnens- und Machtbewußtseins darstellt, des Regieren-, Formen-, Ordnen-, Markt-Beherrschenkönnens, das der Kaufmann oder der Großindustrielle angesichts seiner Besitztümer erlebt.[2] Die Befriedigung

---

1) Ohnmacht ist also nicht etwa ein Streben, etwas zu können, dem der Erfolg fehlt. Es ist eine Qualität des Könnens selbst, nicht ein fehlendes Können.

2) Eine ganz andere Tatsache ist der Geiz, den Lipps einmal heranzieht, um die Freude am Können zu exemplifizieren: Der Geizige häufe Schätze auf Schätze, um sein Bewußtsein des Kaufen-, Genießen-, Besitzenkönnens aufs höchste zu steigern und versage sich darum die Lust am faktischen Besitz, Genuß. Gerade dieses Beispiel verfehlt das echte Können und die Lust am Können vollständig. Geiz besteht gerade in der Einstellung, am Gelde als bloßem Mittel für ein beliebiges andere, das Lust bereiten oder »angenehm« sein kann, selbst Lust zu haben. Der Geizige ist in seiner Einstellung durchaus Hedoniker, nur ein verquerter, für den sich die Lust am Angenehmen (resp. den durch diesen Wert gebundenen Gütern) selbst auf das pure Mittel zu ihm verschob. Er erlebt nicht im Können (des Kaufens, Besitzens usw.) seine Befriedigung, sondern im Bewußtsein vom bloßen Vorhandensein der objektiven Bedingungen, zu kaufen, zu besitzen usw., im intellektuellen Bewußt-

zu »können« ist eine tiefere und eine edlere Befriedigung als die Freude an den mannigfaltigen Realisierungen des Gekonnten. Das Bewußtsein des Könnens ist auch nicht irgendeine »Kopie« oder »Reproduktion« von Bewußtseinstatsachen, die schon mit einem früher stattgehabten realisierenden Tun verbunden waren. Wir erleben das Bewußtsein »Ich kann das und jenes« sogar sehr häufig Inhalten gegenüber, die wir noch niemals verwirklicht haben, in ganz neuen Situationen, vor ganz neuen und einzigartigen Aufgaben, die uns das Leben stellt. Umgekehrt hängt sehr häufig die faktische Realisierung, ja die Erregung der realen Disposition für eine solche, sofern diese in uns selbst und in unseren faktischen Kräften gelegen ist, davon ab, daß dieses Bewußtsein des »Könnens« in ausgeprägtem Maße vorhanden ist. Mit Recht ist daher von Erziehern hervorgehoben worden, daß man darauf sehen müsse, das Bewußtsein des Könnens in den Zöglingen zu steigern und gleichsam einer selbständigen Kultur zu unterwerfen. Viele Kräfte schlafen unter Umständen in einem Menschen, die nur darum niemals zur Realisierung kommen, weil er das rechte Könnensbewußtsein, das Bewußtsein seiner Willensmacht nicht besitzt. Faktisch wäre ein Verhalten, das jener Schilderung entspricht, welches die Assoziationspsychologie vom »Können« entwirft, d. h. ein Verhalten, in dem wir so lange darüber im Zweifel wären, etwas zu können, als wir uns nicht einer früheren ähnlichen Handlung erinnern, ein pathologisches zu nennen. Das Sichvorschieben der Frage: Kann ich? vor alles: »Ich will das und jenes« ist es sogar in ausgeprägterem Maße. Wer zur Bildung eines Könnensbewußtseins der Reproduktion früherer Handlungen bedarf, leidet an einem krankhaften Zögern, das alle möglichen Formen, — je nach dem Gebiet (Sprechen usw.), auf das sich der Ausfall des unmittelbaren Könnenserlebnisses richtet, — annehmen kann. Insbesondere hat daher das »Können« im Sinne des Handelnkönnens gar nichts zu tun mit einer Erinnerung und Reproduktion der Komplexe von Organ- und Bewegungsempfindungen, die seinerzeit die Bewegung meiner Glieder bei einer Handlung begleiteten. Und der Ausfall des Könnensbewußtseins (Wollenkönnens, Tunkönnens) ist durchaus nicht auf einen Ausfall jener zurückzuführen.

Auch darin tritt die Selbständigkeit des Könnens hervor, daß es, als »Macht« von anderen Menschen erblickt, einen ganz andern Einfluß ausübt als die bloße Erwartung der Ausübung der

sein von einer vorhandenen Disposition, kaufen zu können. Geiz stammt aus der Verbindung von Lustgier und Ohnmacht, die Lust und die Mittel, die ihr dienen, zu erwerben.

betreffenden Handlungen, für die Macht da ist, resp. als die bloße Erwartung von irgendwelchen Betätigungen der Gewalt. »Macht« und »Gewalt« werden wir daher im Gegensatz zu dem verworrenen landläufigen Sprachgebrauch aufs schärfste unterscheiden. »Macht« hat am meisten derjenige in irgendeiner Hinsicht, der am wenigsten der Gewalt bedarf, um seinen Willen gegenüber anderen Wesen zur Durchführung zu bringen. Der Einfluß des Blickes eines Löwenbändigers auf den Löwen, der ihm an Gewalt weit überlegen ist, besteht sicher in der Erscheinung der Willensmacht, die in seinem Blicke liegt. Eine jede Art von Autorität (z. B. Staat, Kirche) ist ohne Macht undenkbar; aber sie wird um so mehr Macht besitzen, je weniger sie Gewalt zur Durchführung ihrer Befehle in Anspruch zu nehmen hat.

In bezug auf die Frage, wie sich nun das Können zum Sollen, und da es sich hier nur um das Sollen im Sinne der »Verpflichtung« handeln kann, zum realen Sollen verhält, sind in der Geschichte der Philosophie sehr verschiedene Ansichten hervorgetreten.

Einmal hat man häufig den Versuch gemacht, das »Sollen« auf ein Bewußtsein eines Könnens, und zwar eines »höheren Könnens« zurückzuführen, als es in dem Durchschnitt der faktischen Handlungen eines Wesens in die Erscheinung tritt. So hat z. B. Guyau in einem interessanten Kapitel seines Buches »Sittlichkeit ohne Pflicht und Verbindlichkeit« den Versuch gemacht, nachzuweisen, daß alles Bewußtsein der »Verpflichtung« nur das Könnensbewußtsein von höherwertigen Handlungen ist, als die jeweilig gerade gegenwärtigen Strebungen und Absichten sie intendieren. Nach dieser Meinung würden wir dann das eigentümliche Bewußtsein der »Verpflichtung« zu etwas haben, wenn wir uns eines Könnens, einer Macht bewußt werden, die in das gegenwärtige Spiel unserer Motive noch nicht eingetreten ist. Zum mindesten müßten wir an Anderen ein solches Können wahrgenommen haben, um uns selbst zu den betreffenden Inhalten verpflichtet zu wissen. Aber im Grunde geht auch die Ansicht der meisten Alten auf diese Vorstellung zurück. Wenn Aristoteles das Gute allgemein als dasjenige für ein Wesen bestimmt, für das dieses Wesen ein eigentümliches und nur ihm zugehöriges »Vermögen« besitzt, um aus diesem Satz zu folgern, daß für den Menschen, dessen eigentümliches »Vermögen« im Unterschiede von den Tieren und Pflanzen die Vernunftbetätigung (der »anima rationalis«) ist, das Gute sich in eben jener Vernunftbetätigung darstellt, so liegt diesem methodischen Vorgehen eben jener Satz zugrunde, daß alles Sollen auf ein Können zurückgeführt werden

muß.[1] Noch schärfer und einseitiger ist aber diese Ansicht in der neueren Zeit von Spinoza vertreten worden. Führt doch Spinoza alles Schlechte und Böse auf einen Mangel an Macht und Freiheit zurück, und gilt für ihn, daß jeder das solle, was er könne. Auch in der Gotteslehre wird die Allgüte auf die Allmacht zurückgeführt, und das Böse und Übel in der Welt eben damit gerechtfertigt, daß eine Welt, die solches nicht enthielte, nicht alles Mögliche enthielte, das allein einem allmächtigen Wesen zu schaffen angemessen ist. Wie sehr Spinoza jene Freude am Können als solche kannte, zeigt sein berühmter Satz: »daß die Glückseligkeit nicht ein Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst« sei. Denn in jener Glückseligkeit ist zweifellos die Freude gemeint, die mit dem höchsten Macht- und Freiheitsbewußtsein verbunden ist. Auch für die Pädagogik leitet Spinoza aus dieser Voraussetzung den wichtigen Satz ab, daß alle echte Erziehung niemals Fehler abzugewöhnen, und nie in der Form des Verbotes und des »Du sollst dies und jenes nicht« vorzugehen habe, sondern immer in der Art, daß der Zögling auf neue Kräfte aufmerksam gemacht wird, die in ihm liegen, und deren Betätigung jenen Fehler von selbst verschwinden lassen. Nicht also das »Du sollst nicht«, sondern das »Du kannst dies und jenes« soll nach ihm die Grundform der erzieherischen Weisung sein. Haben wir etwa einen Trinker vor uns, so wird es z. B. nach dieser Meinung wenig Wert haben, ihm durch Ermahnung, Zureden usw. dieses Laster abgewöhnen zu wollen, wohl aber werden wir dieses dadurch erreichen, daß wir neue Interessen und schlafende Kräfte in ihm entwickeln, ihn auf positive Lebensziele hinweisen, in deren Betätigung zu ihrer Erreichung sein Laster gleichsam verschwindet und sozusagen zugedeckt wird. Neuerdings hat William James diesen Grundsatz des Spinoza zur Grundlage seiner Lehre von »der Erziehung des Willens« gemacht.

Aber dieselbe Ansicht finden wir, wenn auch hier in religiöser und theologischer Sprache ausgedrückt, auch bei niemand Geringerem als bei Luther. Sein gesamter Kampf gegen die katholische Rechtfertigungslehre hat zur Voraussetzung, daß der Mensch erst dann Gutes wollen und gut handeln werde und dispositionell es vermöge, wenn er durch das Bewußtsein eines gnädigen Gottes, d. h. durch das Bewußtsein, vor Gott gerechtfertigt zu sein »nur durch

1) Daß hierbei Vermögen wie in der Philosophie des Aristoteles überhaupt nicht Disposition oder »reale Bedingung für« bedeutet, sondern reale Potenz, braucht für den dieser Lehre Kundigen nicht gesagt zu werden.



den Glauben, auch das Bewußtsein der Kraft und des Könnens zum Guten besitze. Ausdrücklich erklärt daher Luther gegen diejenigen, die jene Rechtfertigung ganz oder zum Teil erst als eine Folge des Gehorsams gegen göttliche Gebote, gegen »das Gesetz«, ansehen: »a debere ad posse non valet consequentia«. Aber nicht nur das in diesem Satze negativ Ausgesprochene ist seine Überzeugung, sondern seine ganze Grundlehre vom Verhältnis des Glaubens zu den guten Werken, ja zur Sittlichkeit überhaupt, ist faktisch auf den Satz gebaut: »a posse ad debere valet consequentia«. Alles echt sittliche »Sollen« ist ihm eine Folge des neuen Kraft- und Könnensbewußtseins, das aus der Vergebung der Sünden infolge des Glaubens an Jesu stellvertretendes Strafleiden und die sühnende Kraft seines Blutes hervorgeht.

Im äußersten Gegensatz zu den oben entwickelten Ansichten steht die Meinung Kants. Sie ist scharf und klar niedergelegt in dem berühmten Satze: »Du kannst, denn du sollst!« Der Sinn dieses Satzes ist nach § 6 der praktischen Vernunft, daß »unsere Erkenntnis des unbedingt Praktischen nicht von dem Erlebnis der Freiheit, sondern von dem Bewußtsein des praktischen Gesetzes anhebe.« D. h. unser »Können« soll uns erst in dem Maße zum Bewußtsein und zur Erkenntnis kommen, als wir uns unsere Pflicht vor Augen halten. Niemals dürfen wir zuerst uns die Frage vorlegen, was in unserer Macht liegt, um erst in den Grenzen dessen, was wir so gefunden haben, das was wir sollen und nicht sollen zu bestimmen; sondern umgekehrt müssen wir zuerst die »Stimme der praktischen Vernunft« vernehmen, die uns zu einem Tun kategorisch verpflichtet, um dann erst postulatorisch zur Annahme zu gelangen, daß wir auch vermögen, was wir sollen. Nun hat zweifellos Kant nicht gemeint, daß von diesem Bewußtsein der Pflicht ein einfacher theoretischer Schluß zum Bewußtsein des Könnens führe. Auch er hätte den Satz Luthers, den ich vorhin zitiert habe, zugestanden, wenn unter »non valet consequentia« eine einfache logische Folgerung verstanden würde. Ist doch die Freiheit, die er in der Kritik der reinen Vernunft in der dritten Antinomie auf Grund der Scheidung des Menschen als Ding an sich (»homo numenon«) und des Menschen als Erscheinungswesen (»homo phänomenon«) als nur »theoretisch möglich« erwiesen hat oder zu haben meint, in ihrem positiven Sinne, etwas zu »können«, erst die Folge eines »Postulates«, das sich auf die Vorfindung des kategorischen Imperatives aufbaut. Aber auch in diesem Sinne aufgefaßt besteht Kants Satz nicht zu Recht. Gewiß ist es eine berechtigte pädagogische Maxime, das Bewußtsein des



Könnens eben dadurch zu entwickeln, daß man, ohne dem Zögling zu erlauben, auf sein Können hinzublicken, ihm Befehle erteilt und gleichsam sagt: »Du mußt auch können, was du sollst, du darfst gar nicht fragen: kann ich es? usw.« Aber davon ist völlig unabhängig die evidente Einsicht, daß es widersinnig ist, ein Gebot oder ein Verbot aufzustellen einem Wesen gegenüber, in dessen Könnensbereich das Verbotene und Gebotene überhaupt nicht gelegen ist. Aus welchem andern Grunde muten wir den Tieren nicht Gehorsam gegen die sittlichen Gesetze zu, als aus dem Grunde, weil wir wissen, daß sie sie nicht realisieren können? So wenig die Werte selbst und die idealen Soll-sein-Sätze von einem Können oder Nichtkönnen irgendwie abhängig sind, so sicher bestehen zwischen Geboten und Verboten und dem Können Wesenszusammenhänge eigener Art.

Nun ist zuerst anzuerkennen, daß das Erlebnis des idealen Sollens und das Können gleich ursprünglich und unabhängig voneinander in letzten Intuitionen gründen, und daß es daher auf alle Fälle ausgeschlossen ist, das eine auf das andere irgendwie zurückzuführen.

Das Bewußtsein der »Pflicht«, für das ein solches Erlebnis jedenfalls vorausgesetzt ist, läßt sich daher sowenig auf ein Innewerden eines höheren Könnens zurückführen, als sich das Können als eine bloße postulatorische Folgerung aus einem allein unmittelbar gegebenen Pflichtbewußtsein ansehen läßt. Es ist irrig, wenn Kant (a. a. St.) sagt: »Von der Freiheit kann es (sc. unser Erkenntnis des unbedingt Praktischen) nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen usw. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden, welches sich uns zuerst darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.« Denn es ist unrichtig, daß wir uns der Freiheit zu können weniger unmittelbar bewußt zu werden vermögen als des Sollenserlebens. Darum allein ist der Begriff der Tugend, d. h. das unmittelbare Bewußtsein, ein als ideal gesollt Erlebtes zu können, ein sinnvoller Begriff. Gäbe es beide unmittelbaren Erlebnisse nicht, wäre — wie Kant meint — das Können überhaupt keine unmittelbare Erlebenstatsache, sondern nur das Sollenserleben eine solche, jenes aber nur »postuliert«, so wäre auch »Tugend« nur die Disposition zum Tun der Pflicht und

überhaupt keine selbständige ethische Kategorie.[1] Gäbe es andererseits kein unmittelbares Sollenserlebnis von etwas, sondern wäre dieses nur die Reproduktion eines Könnenserlebnisses, insofern an einer Lebensstelle sein Gehalt als Strebensprojekt überhaupt, noch dasteht, aber ein unmittelbares Können dieses Gehalts nicht mehr erlebt wird — so flösse Tugend mit bloßer Tüchtigkeit unscheidbar zusammen. Tugend ist aber die Tüchtigkeit nicht zu irgend etwas, sondern zum Wollen und Tun eines als ideal gesollt Gegebenen und Erlebten.

Sind das Erleben des idealen Sollens eines Inhalts und das Erleben des Gekonntseins eines Inhalts gleich ursprünglich, gleich intuitiv erfüllbare Wesenstatsachen, so gilt für alle »Pflicht« und »Norm«, d. h. für alle Inhalte, die mit imperativischem Charakter der Person gegenübertreten, daß sie ein mögliches Könnenserlebnis für den Inhalt voraussetzen, der in die imperative Form eingeht.[2]

V.

Materiale Wertethik und Eudaimonismus.

Als eine der grundlegendsten Lehren Kants hatte ich in der Einleitung den Satz angeführt, es müsse jede materiale Ethik auch eine eudaimonistische sein, d. h. eine solche, die sei es die Lust selbst als höchsten Wert (oder »höchstes Gut«) ansehe oder doch auf irgendeine Weise die Tatsachen und Ideen der Werte gut und böse auf Lust und Unlust zurückführe. Nur eine formale Ethik, die zugleich als rationale jede Art von Bezugnahme auf das emotionale Leben vermeide, kann also nach Kant die Irrungen vermeiden, in welche — auch nach unserer schon mehrfach hervorgehobenen Ansicht — jede der denkbaren Formen des Eudaimonismus führt. Diese These Kants wurde schon mehrfach als den Tatsachen unangemessen an früheren Stellen dieser Arbeit zurückgewiesen. Sie hat ihre tiefsten Wurzeln in den unzureichenden Vorstellungen, die sich Kant vom Wesen des emotionalen Lebens und vom Wesen der Werte sowie deren Beziehungen zueinander gebildet hatte. Es hätte wenig Sinn, diese Vorstellungen im einzelnen einer Kritik zu unterziehen, zumal hierdurch die erheblich subtileren Theorien, die neuere Forscher über diese Frage

1) Die Tugend aber und alle ihre Qualifikationen sind unmittelbare Erlebenstatsachen; darum können sie nie auf Gewohnheiten zurückgeführt werden, wie dies für die Fertigkeiten möglich ist.

2) Auf die Verknüpfung dieser Probleme mit dem Freiheitsproblem sei hier noch nicht eingegangen.



aufgestellt haben und die gleichwohl nicht weniger durch die Tatsachen widerlegt werden, nicht mitbetroffen würden. Ich werde daher versuchen, diese Tatsachen selbst, soweit dies in unserem Zusammenhang nötig ist, in Augenschein zu nehmen.

Kant selbst hat eine besondere Untersuchung über Lust und Wert nicht angestellt. Aber es geht aus seiner Darstellung klar hervor, daß er annimmt, es sei der Tatbestand, daß ein Ding einen Wert habe, gleichbedeutend damit, daß wir ihm in Form einer Beurteilung einen solchen zuschreiben, und dies geschähe dann, wenn das Ding durch seine Wirkung auf den psychophysischen Organismus in uns einen Zustand der Lust veranlasse. Daß Wert und Wertgegenbenheit nicht auf einem Akt der Beurteilung fundiert sei, das wurde im vorigen Abschnitt eingehend gezeigt. Sofern wir streben und sofern wir wollen – unabhängig von der Messung des Wollens an dem Sittengesetz –, streben wir also nach Kant eo ipso nach Lust. Dieser Satz wird bei Kant wie ein Naturgesetz behandelt, und nur darum kann er sagen, es habe keinen Sinn zu sagen, man »solle« nach Lust streben, da dies jeder schon von selbst tue. Für Kant ist aber dieses Naturgesetz, daß der Mensch nach Lust und nichts anderem strebe – wie mir scheint – beides: einmal das objektive Gesetz, daß sich das Streben so vollzieht, daß es von einem Zustande geringerer Lust zu einem solchen größerer Lust (resp. größerer Unlust zu einem solchen kleinerer Unlust) stets überzugehen die Tendenz hat; sodann auch ein Gesetz der Intention des Strebens; d. h. es soll auch dem Tatbestand Ausdruck geben, daß die Lust in diesem Streben intendiert sei. Es ist also zugleich ein absolutes und relatives Gesetz, ein objektives Naturgesetz und ein Gesetz der Intention alles »Strebens nach« .. Außerdem macht Kant weder einen für seine Ethik relevanten Sachunterschied, noch einen Wertunterschied zwischen dem Streben nach eigener und fremder Lust. Aber soviel ist doch ersichtlich, daß er auch das Streben nach fremder Lust (vermittelt durch die Sympathiegefühle) auf das Streben nach eigener Lust an fremder Lust genetisch sich zurückführbar denkt; auch ist dieser Satz eine strenge Konsequenz seiner Annahme, daß alle Lust und Unlust als Gefühl – abgesehen von ihrem »woran« — sowohl qualitativ gleichartig als an Tiefe nicht verschieden sei, und daß ihre genetische Grundform, d. h. jene, auf die alle Lust und Unlust als Derivat zurückgehe, die sinnliche Lust und Unlust sei. Denn es liegt – wie ich anderwärts zeigte – im Wesen der sinnlichen Lust (im Unterschied zur Sphäre der Lebensgefühle und der rein seelischen und geistigen Gefühle), daß sie als extensiv und lokal leiblich bestimmt, nicht unmittelbar nachfühlbar, vor-

fühlbar und mitfühlbar ist, sondern nur als aktuelles und »eigenes« Gefühl fühlbar gegeben sein kann.[1] Es gibt nur ein (urteilsmäßiges) Wissen von fremder Sinneslust und Schmerz, und eine etwaige, sich daranschließende Reproduktion eigener früherer Situationen ähnlicher Art, und ein darauf folgendes »Wiederwachen« und »Nachklingen« des betreffenden Gefühls, nicht aber ein unmittelbares »Fühlen« solcher Gefühle in Anderen. Es gibt keine »sinnliche Sympathie«, sondern höchstens eine Ansteckung durch sinnliche Gefühle. Da aber Kant alle ethisch relevanten Gefühle – mit einziger Ausnahme des Gefühls der Achtung, das er als »geistiges Gefühl«, »gewirkt durch das Sittengesetz« bezeichnet – für sinnliche Gefühle hält, scheidet bei ihm schon aus diesem Grunde das ganze Heer der sympathischen Gefühle, zu denen er außerdem auch Liebe und Haß rechnet[2], sowohl als sittlich relevanter Bestimmungsgrund des Wollens und Handelns als auch als Träger sittlicher Werte aus.[3] Nur durch die Voraussetzung, daß alle Gefühle außer der »Achtung« sinnlicher Herkunft seien, ist es auch begreiflich, daß Kant zwischen Sinneslust, Freude, Glück, Seligkeit weder Wesensunterschiede der Qualität noch der Tiefe macht und ihm darum auch z. B. der Eudaimonismus des Aristoteles und der Hedonismus des Aristippos nicht nur als theoretisch falsch – was auch wir annehmen –, sondern auch als Lebenseinstellung gleichwertig erscheinen. Faßt man alles zusammen, so ist nach Kants Voraussetzung der Mensch unabhängig vom rationalen formalen Sittengesetz ein absoluter Egoist und ein absoluter Hedonist der sinnlichen Lust; und dies unterschiedlos in jeder seiner Regungen. Natürlich muß darum auch für ihn jede Ethik, welche ihre Aufstellungen durch Rekurs auf das emotionale Er-leben gründet, auch darum schon Hedonismus sein. Daß es auch in ihm eine Sphäre der Apriorität geben könne, das kann für ihn gar nicht in Frage kommen.[4]

Nun sind aber alle diese Voraussetzungen Kants – wie das Folgende im einzelnen zeigen wird – völlig ungegründet und – historisch gesehen – eben unkritische Annahmen, die er aus der sensualistischen Psychologie und Ethik teils der Engländer, teils der Franzosen unbesehen übernommen hat – einer Literatur, die aus der Erlebnis-

1) Siehe hierzu »Sympathiegefühle« S. 9.

2) Siehe »Sympathiegefühle« S. 45.

3) Mitleidigkeit, Barmherzigkeit usw. sind für Kant daher nicht emotionale Er-lebniseinheiten, die sich phänomenal aufweisen lassen, sondern nur Dispositionen, »Naturanlagen« zu bestimmten Triebimpulsen und Handlungen, die schon darum keinen sittlichen Wert besitzen können.

4) Vgl. I, S. 59.



struktur des westeuropäischen Menschentypus des 18. Jahrhunderts zu verstehen ist, aber keinerlei Grund in den Tatsachen hat.

1. Wert und Lust.

Hat man die Irrung, es ließe sich das Sein der Werte auf ein Sollen, auf Normen, Imperative, Arten der Beurteilung zurückführen, aufgegeben, so fällt man bei der sonderbaren Armut unserer philosophischen Fragedisjunktionen um so leichter auf die These zurück, daß das Wert-sein von etwas irgendeine Art der »Beziehung« eines Gegenstandes zu Lust- und Unlusterlebnissen darstelle. Als die primitivste Form dieser Lehre ist dann jene anzusehen, nach der wertvoll-sein eines Gegenstandes, einer Handlung usw., nur ein unangemessener Ausdruck sei für den Tatbestand, daß der Gegenstand durch seine Wirkung auf den Menschen und sein Ich Lust erwecke. Hiernach wäre jene »Beziehung« eine empirische Kausalbeziehung, und es gäbe selbstverständlich keine apriorische Wertlehre. Da man häufig Sachen, Handlungen usw., als positiv- oder negativwertig beurteilt, die momentan keine Lust und Unlust erwecken, so begnügt man sich in diesem Falle zu sagen, die Sache habe wenigstens eine Fähigkeit, eine Disposition oder Kraft in sich, solche Erlebnisse zu erwecken. Daß diese vor aller phänomenologischen Prüfung entstandene »Theorie« (wie immer man sie kompliziere) undurchführbar ist, hatte ich schon im I. Teil, Abschnitt 1 gezeigt.[1] Ich setze noch hinzu: 1. Wert ist keine »Beziehung«, die zu anderen Beziehungen wie »gleich«, »ähnlich«, »verschieden« hinzuträte. Werte können das Fundament einer Beziehung ausmachen, aber sie *sind* so wenig Beziehungen, wie rot und blau Beziehungen sind. Eben darum sind auch Wert-erlebnisse, d. h. ist Erleben von Wert kein Beziehungserlebnis. Schon in der natürlichen Sprache unterscheiden wir scharf, ob eine Sache *an sich* oder ob sie *nur* für *uns* Wert hat, z. B. den Wert eines Schmuckstückes und seinen Wert für mich (Affektionswert).[2] Es liegt z. B. im Wesen alles »Tausches«, daß die beiden Sachen zwar objektiv denselben bestimmten Wert haben und diese Wertselbigkeit den Tauschenden »gegeben« ist, daß ihnen aber *gleichzeitig* gegeben ist, daß die »Sache S *für* A« einen höheren oder größeren Wert habe als die »Sache S für B«, die »Sache S_1 für A« (die er besitzt) einen kleineren Wert habe als die »Sache S_1 für B«, d. h. aber, daß die Beziehung der an sich wertvollen Sache zu einem A oder B, die

1) S. 11 ff.

2) Treffend scheidet dies schon Aristoteles in der Einleitung zur Nikomachischen Ethik.



hier mit »für« ausgedrückt ist, selbst ein neuer Träger eines Wertes wird, der zum Träger des Sachwertes hinzutritt. So kann ein Wert nicht nur das Fundament einer Beziehung sein, sondern auch der Beziehung selbst zukommen. Gewiß: Häufig h a l t e n wir den bloßen Wert des Bezogenseins einer Sache auf das Fühlen ihres Wertes oder gar nur auf den möglichen Gebrauch, den wir von ihr machen können, für den Wert der Sache selbst. Dies ist eine der stärksten Quellen unserer Wert-täuschungen. Aber sowie uns dieser Tatbestand zur Gegebenheit kommt, durchschauen wir auch diese Täuschung als »Täuschung«. Die »Sache ist gut« — sagen wir dann — nur ich habe »keine Lust auf sie«, oder — in einem verschiedenen Falle — keine »Lust an ihr«. Das Maß, in dem wir eine Art von Werten erfassen können, der Reichtum oder die Enge unserer Fühlfähigkeit für Werte ist ja selbst noch Gegenstand eines Bewußtseins und eventuell auch eines Wertbewußtseins von unserer besonderen Natur und Organisation. Häufig kommen uns Werte z. B. eines Kunstwerkes erst durch das Nachfühlen des Fühlens der betr. Werte durch einen anderen zu adäquaterer Gegebenheit, oft auch hierdurch der Tatbestand, daß unsere Fühlfähigkeit für diese Wertart eine sehr begrenzte ist.

2. Wenn man also Werte überhaupt unter eine Kategorie subsumieren will, so muß man sie als Qualitäten bezeichnen, nicht aber als Beziehungen. Gewiß gehört es wesenhaft zu diesen Qualitäten, daß sie ursprünglich nur in einem »Fühlen von Etwas« zur Gegebenheit kommen. Aber das besagt erstens nicht, daß sie in irgendeiner Beziehung zu Gefühls-zuständen, zu aktuellen oder zu »möglichen« bestehen. Sowenig die Qualität »blau« eine Gesichtsempfindung ist oder eine Beziehung auf einen Empfindungszustand oder das unbekannte x eines bestimmten Sehaktes, so wenig ist eine Wertqualität ein Gefühlszustand oder die Beziehung auf einen solchen oder nur das (unbekannte) x eines Fühlens. Die wechselnden Gefühlszustände, welche die Dinge in uns, sei es erlebnismäßig, d. h. so, daß wir ihre Wirksamkeit fühlen, sei es nur objektiv kausal in uns bewirken (z. B. Angst, die ohne unser Wissen davon auf einer schlechten Atmung beruht), fließen an unseren Werthaltungen und ihrem qualitativen Material prinzipiell ohne jeden Einfluß vorüber. Gewiß: Sie mögen uns abziehen davon, uns überhaupt werterfassend zu verhalten, wie solches z. B. gelegentlich der Hypochondrie und all jener Erscheinungen, die man »Egotismus« genannt hat, d. h. aller Art von triebhafter Einstellung auf die eigenen Gefühlszustände, der Fall ist. Aber wo uns auch faktisch unsere Umwelt nur als die E r - r e g u n g s q u e l l e für unsere wechselnden Gefühlszustände gegeben



scheint — wie in solchen Fällen von gegenständlicher Wertblindheit — da sind doch die Teilbestände der Umgebung noch phänomenal mit Wert umkleidet. Nur sind es dann nicht die Werte der Gegenstände, sondern die Wertqualitäten unserer Gefühlszustände selbst, die uns täuschungsmäßig an den Sachen erscheinen. Die Stellen der Werte der Gegenstände und gegenständliches Wertsein überhaupt bleibt dabei gegeben; aber an diesen Stellen erscheinen uns nun die Wertqualitäten unserer wechselnden Gefühlszustände und verhüllen uns mehr oder minder vollständig die Wertqualitäten der betreffenden Sachen. Wir vermeinen dann, es »sei das Essen schlecht, weil uns schlecht ist«; wir sehen heute eine »fragwürdige« Sache in rosigem Licht, weil uns eine Freude widerfuhr. Davon klar unterschieden ist aber z. B. schuldhafter »Egoismus«. Der Egoist ist durchaus auf Sachen und auf Werte von Sachen gerichtet — nicht etwa auf sein Ich und seine Gefühlszustände. Und doch lebt er nicht in der Wert-fülle der Sachen, Menschen, Handlungen — und ebensowenig in den Werten seines Ichs und seiner Erlebnisse selbst, sofern er fühlend auf sich gerichtet ist —, sondern allein in dem Werte, welche die erlebte Beziehung der Sachwerte oder Selbstwerte auf ihn haben. Der Wert, der darin liegt, daß er die Werte der Sachen fühle, fasse, verstehe (genüßlicher Egoismus) — oder in der gemeineren Form des »praktischen« Egoismus, daß er sie auf Grund ihrer Werte »bedarf« oder »brauchen« kann —, der Wert nicht seiner moralischen Güte oder irgendwelcher Tüchtigkeit, sondern der Wert, daß er der Träger der Werte sei, wird für ihn der Auswahlgesichtspunkt, nach dem sein Fühlen alle möglichen Werte — ohne dazwischentretende Absicht oder Urteil — auswählt. Nicht der ist der typische »Egoist«, der den Wert der Sachen voll erlebt, um sie dann genießen oder besitzen oder gebrauchen zu wollen; sondern jener ist es, bei dem dieses volle Erleben durch die Ichkonzentration seines Erlebens (nicht des Erlebten) gehemmt ist — auch noch das volle Erleben der Werte seiner selbst, ja dessen Erleben in ganz besonderem Maße.[1] Ebensowenig besagt der Satz, es gehöre zu Werten ihre Gegebenheit durch ein »Fühlen von etwas«, daß Werte nur existieren, sofern sie gefühlt sind oder gefühlt sein können. Eben das ist der phänomenologische Tatbestand, daß im Fühlen eines Wertes er selbst von seinem Fühlen als verschieden — und dies in jedem einzelnen Fall einer Fühlensfunktion — gegeben ist und darum das Verschwinden des Fühlens sein Sein nicht aufhebt. Wie wir uns in jedem Augenblick vieles zu wissen bewußt sind —

1) In diesem Sinne gilt Nietzsches: »Jeder ist sich selbst der Fernste!«



ohne es jetzt aktuell zu haben, und vieles Wißbaren, was wir uns nicht zu wissen bewußt sind, so auch fühlen wir viele Werte als solche, die wir kennen, die zu unserer Wertewelt gehören und unendlich viele, die sind, ohne daß wir sie je gefühlt haben oder fühlen werden.[1] 3. Die Unsinnigkeit der Behauptungen, der Mensch strebe »zunächst« nach Lust (im intentionalen Sinne des Erstrebens von) und Werte seien in den Dingen gelegene Fähigkeiten und Kräfte, Lust (oder Unlust) hervorzurufen, wurde schon früher eingehend nachgewiesen.[2] Der Mensch strebt »zunächst« nach Gütern und nicht nach Lust an den Gütern. Die mögliche Gegebenheit des Wirkungswertes der Güter folgt der möglichen Gegebenheit der Güter selbst und bleibt selbstverständlich in den Grenzen der gegebenen Güter. Aber auch da, wo auf Grund einer künstlichen Einstellung, wie sie z. B. Aristipp dem Weisen empfiehlt, Lust zum Ziel des Strebens wird, da geschieht auch dies so, daß die Lust dabei »als Gut« dem Streben vorschwebt. Genau sowenig die Dinge unserer Umwelt uns als Reize für die sinnliche Wahrnehmung gegeben sind (etwa durch »unbewußten Kausalschluß«), sowenig die Güter als Ursachen für das, was wir an ihnen fühlen. Und sowenig die Wahrnehmung selbst eine Gruppe von Empfindungszuständen ist (und Derivaten solcher), sowenig ist das Fühlen der Güter eine Gruppe von Lustzuständen. Die Reihe der Lust- und Unlustzustände, die ein Wesen zu erleben vermag, ist also prinzipiell an seine Fühlsphäre und an die in ihr gegebenen und durch ihre Wertqualiäten gebundenen möglichen Gütereinheiten streng gebunden. Dieser Satz gilt gleichmäßig für intendierte Lust- und Unlustzustände wie für solche, die nur passiv erlitten werden. Nennen wir den dinghaften Wert überhaupt – im indifferenten Sinne, ob er ein Gut oder ein Übel sei – ein Wertding, so gilt der Satz, daß alle möglichen Lust- und Unlustzustände in den Grenzen der Fühlfähigkeit für diejenigen Wertqualitäten liegen, die als Eigenschaften und zugleich als Repräsentanten dieser Wertdinge und ihres Kreises vorkommen. Es sei ein schon früher angedeutetes Beispiel herangezogen. Das Fundament für den Begriff »des Nährwertes einer

1) Besonders klar tritt das Phänomen in der ehrfürchtigen Haltung gegenüber der Welt hervor. Ehrfurcht ist nicht ein Gefühl, das zu einer gegebenen Wertreihe – ohne daß sich im Objekt etwas ändert – einfach hinzutritt. Sie gibt vielmehr jedem Gute eine Tiefendimension seiner Wertigkeit, indem sie bei jedem Schritt des fühlenden Vordringens in seine Wertqualitäten immer reichere und höhere Werte »ahnen« läßt. Sie gibt ein eigenartiges Bewußtsein objektiver Wert-fülle und »Unerschöptlichkeit« des ehrfürchtig gegebenen Gegenstandes.

2) S. Teil I, S. 31.

Substanz« ist das phänomenologische Datum, das uns an den Dingen das Korrelat des Appetites und des Ekels als »einladend«, »anziehend«, oder als »ekelhaft« und »abstoßend« gegeben ist. Auf diesem Fundament beruht alle objektive chemisch-physiologische Untersuchung und Messung des sog. »Nährwertes« der Substanzen und ihrer Bestandteile (d. h. des optimalen Quantums ihrer den Organismus aufbauenden Kräfte). Die wertscheidende Funktion des »Appetites« durch solche Untersuchung ersetzen zu wollen, wäre nicht nur lächerlich; es wäre auch unmöglich, da nicht einmal das Problem dieser Untersuchung ohne die Heranziehung und Voraussetzung eines solchen gefühlsmäßigen Wertunterschiedes sinnvoll zu stellen ist. Appetit und Ekel stellen durchaus keine Triebimpulse dar, wie immer sich solche auf ihre Aussagen aufbauen mögen; sie sind wertgerichtete Funktionen des (vitalen) Fühlens. Sie sind daher völlig verschieden sowohl vom Hungern, jenem mit Organempfindungen brennender und stechender Schmerzbetonung begleiteten ungerichteten Drängen, das weder eine Wertscheidung machen kann, noch einen Gegensatz hat (»Sättigung« ist ja nur der Zustand bei Befriedigung dieses Treibens), als vom Impuls des Eßtriebes und seines Gegenteiles, des Brechimpulses, die Folgen des Appetites und des Ekels sind. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die Variation von Appetit und Ekel und ihrer Grade von jener des Hungers unabhängig ist. Bei stärkstem Hunger kann man sich vor einer Speise ekeln, bei sehr geringem oder gar keinem alle Grade des Appetites haben. Die Impulse des Essens und das Widerstehen des Ekelhaften folgen normaliter dem Appetit und dem Ekel. Aber sie können sich auch von dieser Fundierung trennen: dann reden wir von Perversionen. Pervertiert sind dann aber nie Appetit und Ekel, die erfahrungsgemäß auch bei sich einstellendem Eßtrieb des Ekelhaften z. B. ihre Aussagen zu machen nicht aufhören. Das Ekelhafte bleibt auch für den Pervertierten »ekelhaft«. Appetit und Ekel können – wie alles »Fühlen von« – »täuschen«; aber sie können nicht »pervertieren«. Denn sie sind Erkenntnisfunktionen – nicht solche des Strebens und Begehrens. Nun ist aber ebenso klar: Mit den sinnlichen Gefühlszuständen, welche die Speisen auf der Zunge und im Gaumen, mäßig bewegt, bereiten, mit dem Wohl- oder Übelgeschmack des in ihnen enthaltenen Süßen, Bitteren, Sauren, Salzigen usw. und mit dem Genießen dieser Gefühlsqualitäten (die selbst wieder mehr gegenständlich und mehr zuständlich gegeben sein können), hat das im Appetit und Ekel gegebene Wertigsein der Speisen auch nicht das mindeste zu tun. Wohl aber gilt, daß die mit den Geschmacksqualitäten und deren Kombinationen verbundenen, qualitativ ver-

schiedenen Wohl- oder Übelgeschmäcke normaliter und ceteris paribus 1. nur eintreten in den Grenzen als und sofern Appetit und Ekel bereits ihre (diesen Gefühlszuständen gegenüber) vorfühlende Aussagen gemacht haben, 2. ihre jeweilig vorhandenen Qualitäten nur in den Grenzen da sind, als für die Organisation des betreffenden Wesens und der ihr entsprechenden Umwelt gerade diese Qualitäten es sind, die repräsentative Bedeutung für solche Nährdinge besitzen können, die in der gemeinsamen Sphäre von Appetit und Ekel enthalten sind. Appetit und Ekel entscheiden also gleichsam voraus, zu welchen solcher sinnlichen Gefühlszustände es kommt und nicht kommt. Und sie sind es, die auch hier unmittelbar das »Streben nach« bedingen, keineswegs aber diese Gefühlszustände oder das, was sie auszulösen und zu bewirken eine Kraft und Disposition hat. Die Wertgegebenheit und die Wertunterscheidung der Gegenstände geht also der Erfahrung der Gefühlszustände, welche diese Gegenstände bewirken, prinzipiell voraus und fundiert diese Zustände und ihren Ablauf.

Dieser Zusammenhang von Wert, Wertfühlen und Gefühlszustand gilt nun aber auf allen Stufen der zugehörigen materialen emotionalen Gebiete — hinauf bis in die höchsten. Die Gefühlszustände sind prinzipiell überall 1. als bewirkt, 2. als von Sachen, Handlungen usw., die als Träger von Werten dastehen, bewirkt, gegeben — wie immer auch diese erlebte Wirksamkeit von der objektiv realen abweichen kann — wie z. B. wenn wir einen Gefühlszustand auf etwas »schieben«, d. h. von diesem Etwas als bewirkt erleben, das faktisch nicht seine Ursache ist. Auch hier besteht noch ein wichtiger Unterschied. Objektiv real wirksam sind Werte und sind auch Güter in keiner Weise. Erlebt wirksam oder motivierend aber sind auch die Werte als Werte, die Güter als Güter — nicht also bloß die Dinge. Sie »ziehen an« und »stoßen ab« und d. h. durchaus nicht etwa nur, wie man leicht umdeutet: Wir begehrten sie oder verabscheuten sie, aber nur auf triebhafte Weise oder so, daß das »Treiben« zentripetal gerichtet wäre. Zwischen einem »es dürstet mich«, »es hungert mich«, »es gelüstet mich nach . . .« und der erlebten Anziehung und Abstoßung, die von den Güterdingen selbst herkommend und nicht wie jene Tatsachen zwar ich-zentripetal, aber doch leibgebunden und im weiteren Sinne zu mir gehörig (wenn auch nicht vom seelischen Ich ausgehend) erlebt sind, besteht ein scharfer, klarer Unterschied. Auch die hierauf sich gründenden Motivationsgesetze zwischen Werten und Gütern und der Kraft der Anziehung und Abstoßung sind von den Gefühlszuständen unabhängig, wohl aber sie mitbedingend. Nicht aber besteht die Natur eines Gutes in dieser Anziehung, die das



noch wertfreie Ding ausübte. Die Schönheit einer Landschaft oder eines Menschen und das Gebanntsein meines Blickes durch diese Schönheit sind klar verschiedene Erlebnisse, deren erstes das zweite fundiert. Die Schönheit »ist« nicht eine erlebte Wirksamkeit der (wertfreien) Landschaft, sondern das ist ihre Schönheit, die wirkt und deren Wirksamkeit sich in den Wechsel eines Gefühlszustandes umsetzt.[1]

Als ein zweiter Versuch, das Phänomen des Wertes auf eine Beziehung zum Gefühl der Lust und Unlust zurückzuführen (bei Einigen analog auf die Beziehung zu einer Mehrheit von Begehrungen resp. Dispositionen solcher) ist jener zu nennen, der wenigstens nicht in den Irrtum gerät, jene »Beziehungen« zu einer Kausalbeziehung zu machen. Dieselbe Lehre ist sowohl für die emotionale Werttheorie als für die Begehrungstheorie des Wertes ausgebildet worden. Da wir die letztere schon prinzipiell zurückwiesen, so halten wir uns hier nur an die erstere Form. Die Theorie, die vornehmlich Cornelius und vor ihm in schärferer Form F. Krüger entwickelt haben, ist eine analoge Nachbildung der positivistischen Auffassung des Dinges und der Dinggegebenheit. Gewiß, sagt man hier: Werte sind weder Gefühle noch Dispositionen der Dinge, vermöge der sie die Kraft haben, Gefühle zu erwecken. Sie besitzen eine Konstanz (besonders Krüger hebt dies scharf und richtig hervor), die den Lusterlebnissen fehlt; auch kann das jeweilig aktuelle Gefühl (oder die aktuelle Begehrung), die eine Sache (erlebbar) hervorruft, im Gegensatze stehen zu dem Vorzeichen des Wertes, den die sog. »Wertung« der Sache zuschreibt. Wir können an Gütern Unlust haben und an Übeln uns vergnügen. Aber sehen wir darauf hin, was ein Werturteil zur Erfüllung bringt, nämlich das, was der »Wertung« entspricht (die hier eine der Wahrnehmung analoge Rolle spielt), so finden wir kein materiales Was, das an der Sache selbst gegeben wäre. Wir finden es hier sowenig, wie wir ein solches für das »Ding« finden. Lediglich die Ordnung der Abfolge von gewissen, unter normalen Umständen sich einstellenden Lusterlebnissen (resp. Begehrungen) macht das Wesen des Wertes aus – sowie analog das »Ding« nur die Ordnung der sensuellen Inhalte ist, die bei verschiedenen möglichen Wahrnehmungen desselben Individuums und

1) Eine Phänomenologie der »Versuchung« sowie der »Sühneforderung«, die vom »vergossenen Blute« z. B. ausgeht, hätte dies genauer zu klären. Ein als böse Gegebenes kann gleichzeitig »versuchen« und die darin enthaltene Anziehung ausüben, obzwar dabei kein Drängen darnach gegeben ist und das Wollen sich gegen die erlebte Wirksamkeit stemmt.



verschiedener Individuen unter normalen Umständen einträte. Während die Lusterlebnisse ihrer Natur nach nur aktuell sind und gleichzeitig individuell, sind die Werte als die konstante Ordnung dieser Erlebnisse auch im Abfluß der aktuellen Lusterlebnisse permanent dauernd und zugleich interindividuell. Die Gegebenheit der Werte aber besteht darin, daß ein Ding ja nicht nur aktuelle Gefühlszustände und Begehrungen auslöst, sondern auch die Dispositionen früher stattgehabter Gefühls- und Begehrungswirkungen desselben Dinges mit in Erregung versetzt und im Fortschritt der Erfahrung bei wechselnder Prüfung des Dinges ähnliche Lusterlebnisse (resp. Begehrungen) in Erwartung treten läßt. Der Zusammenhang also der jeweilig vorhandenen, feinen Erwartungsspannungen, die sich auf die Erregung der genannten Dispositionen gründen, macht also das Wesen der Wertgegebenheit aus.[1]

Auch gegen diesen tieferen und ernsteren Versuch, das Werterleben auf Lusterleben zurückzuführen, scheinen mir triftige Gründe zu sprechen:

1. Nach dieser Theorie könnte erst eine Mehrheit von Lusterlebnissen an derselben Sache den Unterschied von Wert und Lust ergeben. Faktisch aber finden wir auch da, wo uns eine bisher ganz unbekannte Sache Lust erweckt, schon die verschiedenen Tatsachen der »Annehmlichkeit« und der »Lust an dieser Annehmlichkeit« vor. Ja dieser Unterschied ist selbst da schon klar gegeben, wo wir den puren Wert selbst als Quale fühlen, ohne daß uns gegeben ist, woran denn, an welchem Dinge z. B. unserer Umgebung als Ganzes diese Annehmlichkeit haftet. Es wird aber schwer zu sagen sein, welche Gefühlsdispositionen in solchem Falle erregt sein sollen, wenn der Wert uns gar nicht als die Eigenschaft eines Dinges oder Gutes gegeben ist. Denn es sollen doch die Dispositionen der Gefühlserlebnisse desselben Dings sein, deren Erregung das Wertbewußtsein konstituieren soll!

2. Die Analogie von Wert und Ding entspricht darum nicht dem Tatbestande, weil man das »Ding« nur mit dem »Gute«, d. h. dem Wertding in Analogie setzen kann, das wir früher von dem Dingwert und dem Wertquale selbst scharf unterschieden. Unsere Theorie vermöchte — auch wenn sie sonst richtig wäre — nur dies zu

1) In ihnen erfülle sich die Bedeutung der Wertworte gut, vornehm usw. so, wie sich die logischen Bedeutungen der Worte nach Cornelius in den Erregungen der Ähnlichkeitsdispositionen früherer Wahrnehmungen erfüllen, wogegen die logische »Bedeutung« selbst eben jenen »Ähnlichkeitskreis« der Objekte selbst ausmachen soll.



zeigen, wieso Wertquales zu Eigenschaften von Dingen werden, nicht aber, wieso Lusterlebnisse Ausgangspunkte zu Wertgegebenheiten überhaupt werden.[1] Außerdem darf — scheint mir — nicht die dingliche Einheit vorausgesetzt werden, wenn der Wert eine strenge Analogie zum Dinge sein soll. Dies geschieht aber, wenn die Dispositionen, die in Erregung kommen sollen, als die Dispositionen der Gefühle bestimmt werden, die »dasselbe Ding« früher erregte. Faktisch ist auch das Gut oder die dinghafte Einheit von Wertphänomenen nicht vom Ding abhängig, oder darauf fundiert.[1] Soll aber die dinghafte Einheit nicht vorausgesetzt werden — also selbst nur eine »konstante Ordnung in der Abfolge von sinnlichen Gehalten« nach dieser Lehre —, so ist zu fragen, die Dispositionen welcher überhaupt je einmal erlebter Lusterlebnisse resp. die Erregung welcher dieser Dispositionen denn nun den doch vermeintlich gegebenen, bestimmten Wert zur Gegebenheit bringen sollen. Es gibt eine gewaltige Menge solcher Gefühlserlebnisse und ihrer Dispositionen, und es scheint mir, daß eine irgendwie geleitete vage Erregung einer solchen Menge uns niemals die bestimmten, wohlabgegrenzten Qualitäten der Werte vermitteln könnte, die wir doch faktisch fühlen und auch dann noch als verschieden fühlen, wenn wir von ihrer repräsentativen Funktion für verschiedene Güter und Güterarten absehen und sie in ihrem puren Was uns zur Gegebenheit bringen.

3. Es erscheint zunächst als ein großer Vorzug dieser Auffassung, daß sie es verständlich zu machen vermag, daß wir Dingen z. B. einen positiven Wert beilegen, die wir weder aktuell begehren, noch mit aktuellen Lustreaktionen ansehen. Aber schon die zweifellose Tatsache, daß die aktuellen Gefühlserlebnisse dem Inhalt unseres gleichzeitigen Wertbewußtseins direkt widerstreiten können, daß wir sagen können, »dies Kunstwerk ist zwar sehr wertvoll; aber mir bereitet es kein Vergnügen, es anzusehen; mir gefällt es nicht. Dieser Mensch ist zwar sehr tüchtig und tugendhaft; aber ich kann ihn nicht leiden« usw., birgt doch große Schwierigkeiten für diese Auffassung. Denn diese Reden haben einen erheblich anderen Sinn als Reden wie: »Die Sache ist zwar sehr wertvoll; aber ich kann jetzt (d. h. in meinem gegenwärtigen Zustand) keine Lust daran haben; ich bin jetzt nicht in der Lage, mich darüber zu freuen« usw. Im letzteren Falle kann man sagen, daß die reproduzierten Gefühle ein »Übergewicht« über das aktuelle Gefühl erhalten; da aber, wo solche positiven Gefühlserlebnisse nicht nachweisbar sind und wo wir ein dauern-

1) Vgl. Teil I, S. 10.

des, unserem Wertbewußtsein widerstreitendes Gefühlsverhältnis zu der Sache zum Ausdruck bringen, ist dies nicht der Fall. Und solche Fälle gibt es zweifellos. Ja sie werden die Quelle für neue Gefühle: Wir sind z. B. traurig, daß uns das Schöne kalt läßt, daß es uns so wenig bewegen kann oder daß eine besondere Art des Bösen eine dauernde Anziehungskraft für uns besitzt. Gerade weil es synthetische Forderungsverhältnisse zwischen Wertverhalten und Gefühlsreaktionen gibt (ein Wertverhalt A, z. B. »daß der Freund ankommt«, »fordert« ein »Sichfreuen«, ein B »fordert« Trauer), deren Nichtstattfinden die Quelle für negative Gefühlszustände wird (wir sind traurig, daß wir uns nicht freuen können, wo dies gefordert ist usw.), zeigt sich, daß im tatsächlichen Ablauf unserer Erlebnisse von Gefühlen und unserem Wertbewußtsein keinerlei notwendige Verbindung besteht. Auch wo wir uns evident bewußt sind, nicht nur gegenwärtig etwas nicht zu begehren oder uns daran zu freuen, sondern auch uns über etwas freuen nicht zu »können«, was gleichwohl als positiver Wert zu fühlen ist, versagt die Theorie.

4. Aber noch entscheidender ist es, daß doch auch unseren Lust- und Unlusterlebnissen selbst noch Wert zukommt. Es gibt nicht nur eine Freude am Gemeinen, eine Unlust am Edlen, es gibt auch eine gemeine Freude, eine edle Trauer usw. Unsere Gefühlserlebnisse sind selbst wieder Träger von Werten bestimmter Art. Dieser Tatbestand, daß es nicht nur Werterlebnisse, sondern auch Erlebniswerte gibt, wäre aber hiernach ganz ausgeschlossen. Auch müßte das Wertbewußtsein gegenüber einer Sache, einem Menschen in dem Maße zergehen, als wir uns die früheren Gefühlserlebnisse und die zu erwartenden zukünftigen (die ja nur in ihrer »dispositionellen Erregung« dieses Bewußtsein konstituieren sollen) im einzelnen zur Gegebenheit, d. h. zu ausdrücklicher Erinnerung und Erwartung bringen. Sind sie zur Konstituierung des Wertbewußtseins aufgebraucht, so können sie doch nicht noch gesondert (und mit ihren Werten behaftet) im Bewußtsein gegeben sein, ohne das Wertbewußtsein aufzuheben. Dazu tritt, daß das Wertbewußtsein einer Sache und das besondere Wertbewußtsein des Wertes, der »für uns« darin besteht, daß wir die Sache in verschiedenen Graden der Spannung der Erwartung erwarten (sei es, weil sie nah oder fern ist oder weil sie »für uns« wichtig und unwichtig ist), in der Gegebenheit deutlich gesondert bleiben, nicht also sich vermischen, wie es doch nach dieser Auffassung anzunehmen wäre.

5. Nehmen wir einen Augenblick diese Theorie als richtig an, welche ethische Folgerung wäre aus ihr zu ziehen? Es ist von

großem Interesse, diese Auffassung mit dem klassischen Hedonismus des Aristippos zu vergleichen. Aristippos führt durchaus nicht den Wert auf die Lust zurück. Im Gegenteil: Für ihn ist die Lust der höchste der Werte, das summum bonum. Nach unserer Theorie (die insofern geradezu als »asketisch« zu bezeichnen ist) ist hingegen die Lust nie und nimmer ein Wert.[1] Und doch soll sie Werte erst möglich machen und begründen. Ja der positive Wert ist ja hiernach nur ein Symbol für mögliche Lusterlebnisse, eine Anweisung auf solche, ein Wechsel auf solche, der sich durch die Lust selbst in keiner Weise »gedeckt« im Grunde in ein Nichts verwandelt. Und doch soll nun Ethik gebieten, die »Anweisung«, den »Wechsel« auf Lust der Lust selbst vorzuziehen! Ich gestehe: dies erscheint mir paradox. Ist die Lust selbst kein positiver Wert, wie ist es dann möglich, daß die Anweisung auf sie ein positiver Wert sei? Kann einem bloßen Mechanismus der Verschiebung der Lust auf »später« ein positiver Wert zukommen, ja diese Verschiebung der positive Wert sein, wenn das, was man verschiebt, keinen positiven Wert hat? Ich verstehe noch, daß – wenn die Lust ein positiver Wert ist – man sie so verschieben soll, daß die größtmögliche Lust sich dabei ergibt. Aber ich verstehe nicht, daß die Verschiebung einer Sache – wie immer sie erfolge, automatisch oder willkürlich – einen Wert darstelle, wenn die Sache keinen Wert hat. Brächte unsere Lehre faktisch einen Automatismus der menschlichen Natur zum Ausdruck, so könnte ich nur folgendes Verhalten des Philosophen richtig finden. Er müßte sagen: »Ein dir innewohnender Automatismus hat die Tendenz, dir im Laufe deiner geistigen Entwicklung eine bloße Verschiebung der Lust auf »später« als Wert und damit auch als Erstrebenswertes vorzugaukeln; ein Symbol, eine Anweisung – ohne Deckung und ohne je mögliche Deckung[2] – dir als etwas Sachhaltiges vor Augen zu führen. Erwache aus dieser Illusion! Führe einen Kampf gegen diesen täuschenden Automatismus, der dich um jede Gegenwart betrügt und der dich fortwährend ins Nichts greifen läßt.« So hätte sicher Aristippos geredet. Und ich meine, er hätte recht gehabt. Es ist wahr: diese Theorie bringt eine Tendenz eines bestimmten modernen Erlebenstypus sehr klar zum Ausdruck, deren Wesen ich anderwärts gekennzeichnet hatte[3]: Die Tendenz eines blinden Arbeitsstrebens, das gleichzeitig auf einer ganz irdisch-hedonischen Wertung der Dinge in seiner

1) Für Felix Krüger ist der höchste Wert das »Werten selbst«.

2) Denn die Lust selbst ist ja kein Wert, und es ist also unsittlich, sie zu erstreben.

3) S. »Ressentiment und moralisches Werturteil« S. 348.



letzten Wurzel **und** auf einer asketischen Lustverdrängung beruht, eine Tendenz, die zweifellos eines der Triebräder der modernen verwickelten Zivilisation bildet. Aber die Ethik und die Psychologie hat **keinen** Grund, diesen Typus in einer ethischen Theorie zu rechtfertigen. Sie hat als Genealogie der Moralen vielmehr die Aufgabe, diesen Erlebnistypus und seinen Ursprung auf bestimmte konkrete **historische Ursachen** zurückzuführen und zu zeigen – wie ich es für möglich halte –, daß er zuerst in einer Schicht von Menschen entstand, die in tiefstem Ressentiment gegen eine gesteigerte, aber höherer Werte im Laufe ihrer Entfaltung immer mehr **bare** Luxuszivilisation befangen, von der sie sich auf Grund ihrer Anlagen ausgeschlossen sah, deren **Wertungs**weisen sie aber gleichwohl (durch Ansteckung) übernahm und teilte, und deren Bedarf zu genügen auch ihre Arbeitstätigkeit ursprünglich galt, zu einer schein-asketischen Verachtung des Genusses der Lust »fortschritt«, deren Vermehrung ihre Arbeit ursprünglich doch diente. Genauer sei hier nicht auf diese Frage eingegangen.[1, 2] – Welche »Beziehung« also immer man zwischen Lust und Gegenstand ansetze, niemals ist es möglich, die Tatsache, daß es Werte gibt, aus solcher **Beziehung** abzuleiten. Auch gegen diese Versuche behaupten sich die Werttatsachen als **Urphänomene**, die keiner weiteren Erklärung zugänglich sind. Eben darum aber ist die These Kants, eine materiale Wertethik sei »Eudaimonismus«, eine grundirrige. Ja es ist vielmehr umgekehrt zu sagen, daß nur die materiale Ethik in der Lage ist, den **entscheidenden** Grund gegen den Eudaimonismus jeder Färbung anzugeben. Dieser Grund ist, daß Gefühlszustände aller Art weder Werte sind, noch Werte bedingen, sondern höchstens Träger von Werten sein können. Auch der praktische Hedonist, der faktisch seine Lust an den Dingen und Gütern sucht, seine Lust an den Menschen und eigenen und fremden Handlungen – und der sich von dem »Egoisten« im vorhin bestimmten Sinne scharf unterscheidet –, auch er vermag nur die Lust **als** Träger eines Wertes zu erstreben und genauer noch als Gegenstand seines Genusses. Er mag hier ethisch irren und tut es wirklich, wie wir meinen. Dann liegt sein Irrtum nicht darin, daß er der Lust einen positiven Wert zuweist, sondern darin, daß er diesem Wert einen

---

1) Sehr viel Lehrreiches zur Unterstützung unserer These bietet Werner Sombart in seinem Buche: Luxus und Kapitalismus, 1913. S. bes. das Kapitel über die Entstehung der Großstadt.

2) Der Einfühlungstheorie der Werte gedenke ich hier darum nicht weiter, da ich sie an anderer Stelle bereits eingehend zurückwies. S. Sympathiegefühle, Anhang u. S. 5 sowie: »Über Selbsttäuschungen« S. 127.



falschen Rang in der Rangordnung der Werte gibt. Er sieht insbesondere nicht ein, daß alle Zustandswerte den Person-, Akt-, Tugendwerten, Funktionswerten eo ipso untergeordnet sind und daß gleichzeitig deren Sein und Nichtsein, ihre Qualität und Tiefe letztlich abhängig von jenen variieren.[1] Das Glück eines Menschen ist so positivwertig wie die Person, die glücklich ist. Ja der praktische Hedonist – und das ist das in seiner Haltung einbegriffene tragische Phänomen – sieht nicht ein, daß es nur ein einziges absolut sicheres Mittel gibt, den in den lustvollen Zuständen selbst noch gelegenen positiven Werten aus dem Wege zu gehen und auch sie nicht zur Realisierung zu bringen: dieses Mittel ist sie zu intendieren und sie zu erstreben.[1] Er betrügt sich nicht nur um die höheren Werte, die er der Lust opfert: Er betrügt sich auch noch um die positiven Werte, die in der Lust selbst ruhen!

Um so drängender wird nun aber die Frage, wie die Werte als Urphänomene zur Gegebenheit kommen. Darüber ist jetzt zu sprechen.

2) Fühlen und Gefühle.

Die Philosophie neigt bis zur Gegenwart zu einem Vorurteil, das historisch seinen Ursprung in der antiken Denkweise hat. Es besteht in einer der Struktur des Geistes völlig unangemessenen Trennung von »Vernunft« und »Sinnlichkeit«. Diese Scheidung fordert gewissermaßen die Zuteilung alles dessen, was nicht Vernunft ist – Ordnung, Gesetz u. dgl. – zur Sinnlichkeit. Es muß also auch unser gesamtes emotionales Leben – und für die meisten Philosophen der Neuzeit auch unser strebendes Leben – zur »Sinnlichkeit« gerechnet werden, außerdem auch Liebe und Haß. Gleichzeitig gilt nach dieser Scheidung alles Alogische im Geiste, Anschauen, Fühlen, Streben, Lieben, Hassen als abhängig von der »psychophysischen Organisation« des Menschen; und seine Ausbildung wird zur Funktion der realen Veränderung der Organisation in der Evolution des Lebens und der Geschichte, und ist von der Besonderheit der Umgebung und ihren Wirkungen abhängig. Ob es auch auf dem Boden des Alogischen unseres geistigen Lebens ursprüngliche und wesenhafte Rangverschiedenheiten der Aktinbegriffe und der Inbegriffe von Funktionen geben könne – und darunter auch solche einer »Ursprünglichkeit«, die jener der Akte gleichsteht, durch die wir die durch reine Logik gebundenen Gegenstände erfassen –, es also auch ein reines Anschauen, Fühlen, ein reines Lieben und Hassen, ein reines Streben

1) Vgl. hierzu das folgende Kapitel.



und Wollen gäbe, die alle zusammen von der psychophysischen Organisation unserer Menschenart **ebenso** unabhängig sind, wie das reine Denken und zugleich einer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit teilhaftig, die sich keineswegs auf die Regeln des empirischen Seelenlebens zurückführen läßt — **das** wird auf Grund jenes Vorurteils gar **nicht einmal** gefragt. Es wird damit natürlich auch nicht gefragt, ob es nicht apriorische Zusammenhänge und Widerstreite zwischen den Gegenständen und Qualitäten gibt, auf die sich jene alogischen Akte richten und ihnen korrespondierend apriorische Gesetzmäßigkeiten dieser Akte selbst. Für die Ethik hat dies zur Folge gehabt, daß sie sich in ihrer Geschichte entweder als absolute apriorische und dann rationale Ethik gestaltete oder als relative empirische emotionale Ethik. Ob es nicht eine absolute, apriorische **und** emotionale Ethik geben könne und müsse, wurde kaum in Frage gezogen.

Nur sehr wenige Denker haben an diesem Vorurteil gerüttelt; aber auch nur dies; denn zu einer Gestaltung sind auch sie nicht gelangt. Ich nenne unter ihnen Augustin und Blaise Pascal![1] In den Schriften Pascals finden wir wie einen roten Faden hindurchlaufend eine Idee, die er bald mit den Worten »Ordre du cœur«, bald mit den Worten »logique du cœur« bezeichnet. Er sagt: »Le cœur a ses raisons«. Er versteht darunter eine ewige und absolute Gesetzmäßigkeit des Fühlens, Liebens und Hassens, die so absolut wie die der reinen Logik, die aber in keiner Weise auf intellektuelle Gesetzmäßigkeit reduzierbar sei. Von den Menschen, die dieser Ordnung intuitiv teilhaftig gewesen sind, die ihr im Leben und Lehren Ausdruck gaben, redet er in großen erhabenen Worten. Er spricht davon, wieviel seltener sie gewesen seien als die Genien der wissenschaftlichen Erkenntnis und meint, daß ihr Rang sich zu diesen Genien analog verhalte wie der Rang dieser zu einem Durchschnittsmenschen. Die Person, die diese »ordre du cœur« am meisten und vollständigsten erfaßt und gelebt habe, ist ihm Jesus Christus.

Seltsam ist diese Rede Pascals von vielen seiner Darsteller mißverstanden worden! Man verstand es so, als wolle er sagen: »Das Herz hat auch etwas mitzureden, wenn der Verstand gesprochen hat!« Dies ist ja eine bekannte Einstellung, die sich auch unter Philosophen findet: So z. B. wenn es heißt, daß »die Philosophie die Aufgabe habe, eine Verstand und Gemüt gleichmäßig befriedigende Weltanschauung zu geben«. D. h. man verstand die Worte »Gründe« (raisons) in einer Art ironischer Bedeutung. Pascal — meint man —

1) Für Augustin verweise ich auf Harnacks Dogmengeschichte und die »Ethik Augustins« von Mausbach.



wolle nicht sagen, das Herz habe »Gründe«, resp. es gäbe da etwas, was »Gründen« an Rang und Bedeutung wahrhaft äquivalent sei, und zwar »ses« raisons, seine eigenen Gründe, die es nicht vom Verstande borgt — sondern er wolle sagen: Man muß nicht überall »Gründe« oder »Äquivalente« für solche suchen, man muß auch »das Herz« zuweilen mitreden lassen —, das blinde Gefühl! Nun das ist das gerade Gegenteil dessen, was Pascal meint. Auf ses raisons und ses raisons liegt der Nachdruck seines Satzes. Nicht eine Nachgiebigkeit der Gewissenhaftigkeit des Denkens gegen sogenannte »Bedürfnisse des Herzens und Gemütes« — oder eine nachträgliche »Ergänzung« der sogenannten »Weltanschauung« durch Annahmen, die uns Gefühle und »Postulate« suggerieren — seien es auch »Vernunftpostulate« — an Stellen, auf die der Verstand keine Antwort weiß — wahrlich nicht das ist der Sinn seines Satzes! Sondern: Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem »Verstande« völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe, eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände und eine ewige Ordnung zwischen ihnen zuführt, eben die Werte; und eine Rangordnung zwischen ihnen. Und die Ordnung und die Gesetze dieses Erfahrens sind so bestimmt, genau und einsichtig wie jene der Logik und Mathematik; d. h. es gibt evidente Zusammenhänge und Widerstreite zwischen den Werten und den Werthaltungen und den darauf sich aufbauenden Akten des Vorziehens usw., auf Grund deren eine wahre Begründung sittlicher Entscheidungen und Gesetze für solche möglich und notwendig ist.

An diese Idee Pascals knüpfen wir hier an.

Wir scheiden zunächst das intentionale »Fühlen von Etwas« von allen bloßen Gefühlszuständen. Diese Scheidung ist an sich noch ohne Bezug darauf, was die intentionalen Gefühle für die Werte bedeuten, d. h. inwiefern sie Organe des Erfassens solcher sind. Zunächst: Es gibt ursprüngliches intentionales Fühlen. Dies zeigt sich vielleicht am besten da, wo Gefühle und Fühlen gleichzeitig sind, ja das Gefühl das ist, worauf sich das Fühlen richtet. Ich fasse einen zweifellos sinnlichen Gefühlszustand, etwa sinnlichen Schmerz oder einen sinnlichen Lustzustand, den Zustand, der dem Angenehmen einer Speise, eines Geruches, einer leisen Berührung usw. entspricht ins Auge. Mit diesem Tatbestand, dem zuständlichen Gefühl, ist nun Art und Modus des Fühlens seiner noch keineswegs bestimmt. Es sind vielmehr wechselnde Tatbestände, wenn ich »jenen Schmerz leide«, ihn »ertrage«, ihn »dulde«, ihn eventuell sogar »genieße«. Was hier in der Funktionalqualität des Fühlens variiert (auch z. B. noch

graduell variieren kann), ist sicher nicht der Schmerzzustand. Es ist aber auch nicht etwa die allgemeine Aufmerksamkeit mit ihren Stufen, »Bemerken«, »Achten auf«, »Beachten«, »Beobachten«, oder »Auffassen«. Ein beobachteter Schmerz ist fast das Gegenteil eines gelittenen Schmerzes. Auch können alle diese Arten und Stufen der Aufmerksamkeit und der Auffassung noch innerhalb jeder dieser Fühlungsqualitäten soweit frei variieren, als sie dies überhaupt vermögen, ohne das Gefühl zergehen zu lassen. Die Schwellen für die fühlbaren Schmerzgegebenheitsvariationen liegen dabei völlig anders wie die Schwellen und die Steigerungsverhältnisse des Schmerzzustandes im Verhältnis zum Reiz. Leidens- und Genußfähigkeit hat darum nichts zu tun mit Empfindlichkeit für sinnliche Lust und Schmerz. Ein Individuum kann an demselben Grade eines Schmerzes mehr oder weniger leiden als ein anderes Individuum.

Gefühlszustände und Fühlen sind also grundverschieden: Jene gehören zu den Inhalten und Erscheinungen, diese zu den Funktionen ihrer Aufnahme.

Dies wird auch leicht klar an den Unterschieden, die hier offensichtlich bestehen. Alle spezifisch sinnlichen Gefühle sind zuständlicher Natur. Sie mögen dabei durch einfache Inhalte des Empfindens, durch solche des Vorstellens oder des Wahrnehmens mit Objekten irgendwie »verknüpft« sein oder mehr oder weniger »objektlos« dasein. Immer ist diese Verknüpfung – wo sie stattfindet – eine solche, die mittelbarer Natur ist. Immer sind es erst dem Gegebensein des Gefühls nachträgliche Akte des Beziehens, durch die die Gefühle mit dem Gegenstand verknüpft werden. So wenn ich mich z. B. selbst frage: Warum bin ich heute in dieser oder jener Stimmung? Was ist es, was diese Traurigkeit und Freudigkeit in mir verursacht hat? Der kausierende Gegenstand und der Zustand können hier sogar zunächst in ganz geschiedenen Akten zur Wahrnehmung oder Erinnerung gelangen. Ich bringe sie in diesem Falle erst nachträglich, durch »Denken« in eine Beziehung. Aber das Gefühl ist hier nicht von Hause aus so bezogen auf ein Objektives, wie wenn ich die »Schönheit von Schneebergen im untergehenden Sonnenlicht fühle«. Oder auch: Ein Gefühl ist durch Assoziation mit einem Gegenstand, durch eine Wahrnehmung oder Vorstellung seiner verbunden. Es gibt sicher Gefühlszustände, die zunächst auf gar kein Objekt bezogen scheinen; ich muß dann erst die Ursache finden, die sie erregen. In keinem dieser Fälle aber bezieht sich das Gefühl von sich heraus auf den Gegenstand. Es nimmt Nichts »auf«; es »bewegt« sich ihm Nichts entgegen und Nichts kommt in ihm »auf mich zu«. Es ist ihm selbst



keinerlei »Meinen« und kein Gerichtetsein immanent. Endlich kann mir auch ein Gefühl nachträglich, nachdem es häufig mit äußeren Gegenständen und Situationen, resp. mit Veränderungserlebnissen in meinem Leibe zusammen auftrat, zu einem »Anzeichen« dieser Veränderung werden. So z. B., wenn sich mir der Anfang einer Krankheit in gewissen Schmerzen anmeldet, von denen ich früher erfuhr, daß sie mit solcher beginnenden Erkrankung verbunden sind. Auch hier ist die Symbolbeziehung erst durch Erfahrung und Denken vermittelt. Völlig verschieden von diesen Verknüpfungen aber ist die des intentionalen Fühlens mit dem, was darin gefühlt wird. Diese Verknüpfung aber ist bei allem Fühlen von Werten vorhanden.[1] Hier besteht ein ursprüngliches Sichbeziehen, Sichrichten des Fühlens auf ein Gegenständliches, auf Werte. Dieses Fühlen ist nicht ein toter Zustand oder ein Tatbestand, der assoziative Verbindungen eingehen oder bezogen werden kann oder »Anzeichen« sein kann, sondern es ist eine zielbestimmte Bewegung — wenn auch durchaus keine vom Zentrum ausgehende Tätigkeit — (und gar keine zeitlich ausgedehnte Bewegung). Es handelt sich um eine punktuelle, je nachdem vom Ich

---

1) Wir scheiden also: 1. Das Fühlen von Gefühlen im Sinne von Zuständen und seine Modi, z. B. leiden, genießen. Ich bemerke, daß abgesehen vom Wechsel der Modi bei identischem Gefühlszustand auch das Fühlen der Gefühle selbst sich dem 0-Punkt nähern kann. Sehr starke Schreckaffekte (z. B. bei Erdbeben) erzeugen häufig eine fast vollständige Fühllosigkeit. (Jaspers, dessen Einleitung in die Psychopathologie mir eben noch zukommt, gibt davon einige gute Schilderungen). Die Empfindlichkeit ist in diesen Fällen allseitig intakt. Es liegt kein Grund vor, in solchen Fällen die Gefühlszustände nicht als vorhanden anzunehmen. Es liegt hier wohl nur ein gesteigerter Fall jener Erscheinungen vor, da gerade die Größe eines Gefühles und die völlige Erfülltheit durch es uns momentan »fühllos« gegen dasselbe macht und uns in einen Zustand starrer und krampfartiger »Gleichgültigkeit« gegen dasselbe versetzt. Dann wird erst im Abebben des Gefühls resp. im langsamen Verschwinden unserer vollen Erfülltheit durch dasselbe das Gefühl Gegenstand eines eigentlichen Fühlens. Die starre Gleichgültigkeit »löst sich« und wir fühlen das Gefühl. In diesem Sinne »erleichtert« das Fühlen eines Gefühls und benimmt den Zustand des Druckes; ich machte anderwärts schon darauf aufmerksam, daß ähnlich das echte Mitfühlen mit dem Leid eines Anderen uns von der Ansteckung durch dies Leid befreit. 2. Wir scheiden zweitens das Fühlen von gegenständlichen emotionalen Stimmungs-Charakteren (Ruhe eines Flusses, Heiterkeit des Himmels, Trauer in einer Landschaft), in denen zwar emotionale qualitative Charaktere vorliegen, die auch als Gefühlsqualitäten gegeben sein können, aber darum doch nie und nimmer als »Gefühle«, d. h. ich bezüglich erlebt sind. 3. Das Fühlen von Werten, wie angenehm, schön, gut; hier erst gewinnt das Fühlen neben seiner intentionalen Natur auch noch eine kognitive Funktion, die es in den beiden ersten Fällen nicht besitzt.

aus gegenständlich gerichtete oder auf das Ich zukommende Bewegung, in der mir etwas gegeben wird und »zur Erscheinung« kommt. Dieses Fühlen hat daher genau dieselbe Beziehung zu seinem Wertkorrelat wie die von »Vorstellung« und »Gegenstand«; eben die intentionale Beziehung. Hier wird nicht das Fühlen unmittelbar mit einem Gegenstand, oder mit einem Gegenstand durch eine Vorstellung hindurch (die sich mechanisch zufällig oder durch bloß denkendes Beziehen mit dem Gefühl verband) äußerlich zusammengebracht, sondern das Fühlen geht ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, eben die »Werte«. »Fühlen« ist also ein sinnvolles und darum auch der »Erfüllung« und »Nichterfüllung« fähiges Geschehen.[1] Man nehme dagegen einen Affekt. Ein Zornaffekt »steigt in mir auf« und »läuft dann in mir ab«. Hier ist die Verbindung des Zorns mit dem »worüber« ich zornig bin sicher keine intentionale und keine ursprüngliche. Die Vorstellung, der Gedanke, oder — besser — die darin gegebenen Gegenstände, die ich zuerst »wahrnahm«, »vorstellte«, »dachte« »erregen meinen Zorn« und erst hinterher — wenn auch in normalen Fällen sehr rasch — beziehe ich ihn auf diese Gegenstände, immer durch die Vorstellung hindurch. Sicher »erfasse« ich in diesem Zorne nichts. Vielmehr müssen gewisse Übel bereits fühlend »erfaßt« sein, damit sie den Zorn erregen. Schon erheblich anders ist es, wenn ich mich »an und über Etwas freue, mich über Etwas betrübe«. Oder wenn ich »über etwas begeistert« oder lustig oder verzweifelt bin. Die Worte »an« und »über« zeigen auch hier schon sprachlich an, daß in diesem Sichfreuen und Sichbetrüben die Gegenstände nicht erst erfaßt sind, »über« die ich froh usw. bin, daß sie vielmehr schon vorher vor mir stehen, nicht nur wahrgenommen, sondern auch bereits mit im Fühlen gegebenen Wertprädikaten behaftet. Die in den betreffenden Wertverhalten liegenden Wertqualitäten fordern von sich aus gewisse Qualitäten derartiger emotionaler »Antwortsreaktionen« — wie andererseits diese auch in ihnen in gewissem Sinne »ihr Ziel erreichen«. Sie bilden Verständnis und Sinnzusammenhänge, Zusammenhänge eigener Art, die nicht rein empirisch zufällig und die von der individuellen Seelenkausalität der Individuen unabhängig sind.[2] Scheinen

---

1) Darum ist alles »Fühlen von« auch prinzipiell »verständlich«, wogegen pure Gefühlszustände nur konstatierbar sind und kausal erklärbar.

2) Diese Sinnzusammenhänge von Wertverhalt und emotionaler Antwortsreaktion gehen als Voraussetzungen in alles empirische Verstehen (auch soziales und historisches Verstehen), in das Verstehen sowohl fremder Menschen als auch in das Verstehen unserer eigenen empirischen Erlebnisse ein. Sie sind also gleichzeitig Verständnisgesetze fremden Seelenlebens, die



die Forderungen der Werte nicht erfüllt, so leiden wir daran, d. h. sind z. B. traurig, daß wir uns über ein Ereignis nicht so freuen konnten, wie es sein gefühlter Wert verdient; oder nicht so trauern konnten, wie es etwa der Todesfall einer geliebten Person »fordert«. Diese eigentümlichen »Verhaltungsweisen« (weder Akte noch Funktionen wollen wir sie nennen) haben mit dem intentionalen Fühlen wohl die »Richtung« gemein. Aber sie sind nicht intentional im strengen Sinne, wenn wir hierunter nur Erlebnisse verstehen, die einen Gegenstand meinen können und in deren Vollzug ein Gegenständliches zu erscheinen vermag. Dies findet erst bei den emotionalen Erlebnissen statt, die eben das Wertfühlen im strengsten Sinne ausmachen. Hier fühlen wir nicht »über etwas«, sondern wir fühlen unmittelbar Etwas, eine bestimmte Wertqualität. In diesem Falle, d. h. im Vollzug des Fühlens wird uns das Fühlen nicht gegenständlich bewußt: Es tritt uns nur eine Wertqualität von außen oder innen her »entgegen«. Es bedarf eines neuen Aktes der Reflexion, damit uns auch das »Fühlen von« gegenständlich wird, und damit wir nun nachträglich auch darauf reflektierend hinsehen können, was an dem gegenständlichen schon gegebenen Wert wir »fühlen«. Nennen wir dieses aufnehmende Fühlen von Werten die Klasse der intentionalen Funktionen. Dann gilt für diese Funktionen durchaus nicht, daß sie erst durch die Vermittlung sog. »objektivierender Akte« des Vorstellens, Urteilens usw. mit der gegenständlichen Sphäre in eine Verbindung treten. Einer solchen Vermittlung bedarf nur das zuständliche Gefühl, nicht aber das echte intentionale Fühlen. Im Verlaufe des intentionalen Fühlens »erschließt« sich uns vielmehr die Welt der Gegenstände selbst, nur eben von ihrer Wertseite her. Gerade das häufige Fehlen von Bildobjekten im intentionalen Fühlen zeigt, daß das Fühlen seinerseits von Hause aus ein »objektivierender Akt« ist, der keiner Vorstellung als Vermittler bedarf. Ja eine hier nicht anzustellende Untersuchung des Aufbaus der natürlichen Wahrnehmung und Weltanschauung, der allgemeinen Gesetze des Werdens der Bedeutungseinheiten der kindlichen Sprache, der Verschiedenheit der Bedeutungsgliederung der großen Sprachstämme und des Werdens der Bedeutungsverschiebung der Worte und ihrer syntaktischen Gliederung in den positiven Sprachen würde lehren, daß die Fühleinheiten und Werteinheiten für die jeweilig sich in der Sprache ausdrückende Weltanschauung die leitende und fundierende Rolle spielen. Frei-

zu den »Gesetzen der universalen Grammatik des Ausdrucks« (s. meine »Sympathiegefühle«, S. 7) noch hinzutreten, um das Verstehen zu ermöglichen.

lich muß man an diesen Tatsachen, ja schon an der Aufgabe, sie herauszustellen, prinzipiell vorbeigehen, wenn man die gesamte Gefühlssphäre von Hause aus nur der Psychologie zuweist; man wird dann immer nicht darauf sehen, was im Fühlen, im Vorziehen, im Lieben und Hassen sich uns an Welt und Wertgehalt der Welt erschließt, sondern immer nur darauf, was wir in innerer Wahrnehmung, d. h. in »vorstelligem« Verhalten in uns vorfinden, wenn wir fühlen, wenn wir vorziehen, wenn wir lieben und hassen, wenn wir ein Kunstwerk genießen, wenn wir zu Gott beten. Von den emotionalen Funktionen sind zu scheiden die Erlebnisse, die sich erst auf deren Fungieren als ein höheres Stockwerk des emotionalen und intentionalen Lebens aufbauen: Das ist das »Vorziehen« und »Nachsetzen«, in denen wir die Rangstufen der Werte, ihr Höher- und Niedrigersein erfassen. »Vorziehen« und »Nachsetzen« ist durchaus keine strebende Betätigung wie etwa das »Wählen«, dem vielmehr immer schon Vorzugsakte zugrunde liegen; es ist aber auch kein rein fühlendes Verhalten, sondern eine besondere Klasse emotionaler Akterlebnisse. Das geht schon daraus hervor, daß wir nur zwischen Handlungen im strengen Sinne »wählen« können, dagegen »vorziehen« auch ein Gut dem anderen, schönes Wetter schlechtem Wetter, eine Speise der anderen usw. Auch findet »Vorziehen« unmittelbar an dem gefühlten Wertmaterial statt, unabhängig von deren dinglichen Trägern und setzt weder bildhafte Zielinhalte, noch gar Zweckinhalte voraus, wie das Wählen. Vielmehr bilden sich bereits die Zielinhalte des Strebens – die selbst wieder noch keine Zweckinhalte sind, die, wie wir sahen, bereits eine Reflexion auf vorangängige Zielinhalte voraussetzen und nur dem Wollen innerhalb des Strebens eigentümlich sind – unter der Mitbedingung des Vorziehens. Das Vorziehen gehört also noch der Sphäre der Werterkenntnis an, nicht der Strebens-Sphäre. Diese Klasse nun, die Vorzugserlebnisse, sind wieder intentional im strengen Sinne, sind »gerichtet« und sinngebend; aber wir fassen sie mit der Klasse des Liebens und Hassens als »emotionale Akte« im Gegensatz zu den intentionalen Fühlfunktionen zusammen. Lieben und Hassen endlich bilden die höchste Stufe unseres intentionalen emotionalen Lebens. Hier sind wir am weitesten von allem Zuständlichen entfernt. Schon die Sprache drückt das – sie von Antwortsreaktionen scheidend – aus, indem sie nicht lieben und hassen »über Etwas« oder »an Etwas«, sondern Etwas lieben und hassen sagt. Daß wir noch häufig hören, daß Liebe und Haß mit Zorn, Wut, Ärger zu den »Affekten« oder auch zu den »zuständlichen Gefühlen« gezählt werden, das kann nur mit der



einzigartigen Unbildung unseres Zeitalters und dem völligen Fehlen phänomenologischer Untersuchungen in allen diesen Dingen erklärt werden. Man könnte meinen, Liebe und Haß sei selbst ein Vorziehen oder Nachsetzen. Dem ist nicht so. Im Vorziehen ist immer eine Mehrheit von gefühlten Werten mindestens intendiert. Nicht so in Liebe und Haß. Hier kann auch ein Wert gegeben sein. Wie sich weiter Liebe und Haß selbst charakterisieren lassen, wie sie zum Fühlen und Vorziehen einerseits, zum Streben und seinen Modis andererseits sich verhalten, darüber ist von mir anderen Orts eingehend gehandelt worden.[1] Nur dies sei auch hier zurückgewiesen, daß Liebe und Haß eine Art »Antwortsreaktion« sei auf das im Vorziehen gegebene Höhersein und Niedrigersein von gefühlten Werten. Den Antwortsreaktionen gegenüber (z. B. Rächen) wollen wir Liebe und Haß als »spontane« Akte bezeichnen. In Liebe und Haß tut unser Geist etwas viel Größeres als »antworten« auf schon gefühlte und eventuell vorgezogene Werte. Liebe und Haß sind vielmehr Akte, in denen das jeweilig dem Fühlen eines Wesens zugängliche Wertreich (an dessen Bestand auch das Vorziehen gebunden ist) eine Erweiterung resp. Verengerung erfährt (und dies natürlich ganz unabhängig von der vorhandenen Güterwelt, den realen wertvollen Dingen, die ja schon für die Mannigfaltigkeit, Fülle und Differenziertheit der gefühlten Werte nicht vorausgesetzt sind). Wenn ich von »Erweiterung« und »Verengerung« des Wertreiches spreche, das einem Wesen gegeben ist, so meine ich natürlich nicht im entferntesten ein Schaffen, Machen, resp. Vernichten der Werte durch Liebe und Haß. Werte können nicht geschaffen und vernichtet werden. Sie bestehen unabhängig von aller Organisation bestimmter Geisteswesen. Aber ich meine, daß dem Akt der Liebe nicht das wesenhaft ist, daß er nach gefühltem Wert oder nach vorgezogenem Wert sich auf diesen Wert »antwortend« richte, sondern daß dieser Akt vielmehr die eigentlich entdeckerische Rolle in unserem Werterfassen spielt – und daß nur er sie spielt –, daß er gleichsam eine Bewegung darstellt, in deren Verlauf jeweilig neue und höhere, d. h. dem betreffenden Wesen noch völlig unbekannte Werte aufleuchten und aufblitzen. Er folgt also nicht dem Wertfühlen und Vorziehen, sondern schreitet ihm als sein Pionier und Führer voran. Insofern kommt ihm zwar nicht für die an sich bestehenden Werte überhaupt, aber doch für den Kreis und Inbegriff der jeweilig durch ein Wesen fühlbaren und vorziehbaren Werte eine »schöpferische« Leistung

1) S. »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß«. Halle 1913.



zu! In der Aufdeckung der Gesetze von Liebe und Haß, die hinsichtlich der Stufe der Absolutheit[1], der Apriorität und Ursprünglichkeit die Gesetze des Vorziehens und die Gesetze zwischen den ihnen korrespondierenden Wertqualitäten noch übertragen, würde sich daher alle Ethik vollenden.

Doch kehren wir zum intentionalen Fühlen zurück! Man erlaube hier einige historische Bemerkungen. Es gibt hinsichtlich unserer Frage zwei große Perioden in der Geschichte der Philosophie, in denen nach unserer Meinung irrige Lehren aufgestellt wurden[2] — aber irrig ganz verschiedener Art. Die eine Periode reicht bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Bis zu dieser Zeit finden wir überall die Lehre von den intentionalen Gefühlen sehr verbreitet. Spinoza, Descartes, Leibniz teilen sie in verschiedenen Modifikationen. Keiner dieser und der von ihnen abhängigen Denker hat je das gesamte emotionale Leben — man erlaube die Wendung — an Gegebenheitsart dem Magendrücken gleichgesetzt. Tut man das, so findet man freilich keine Werte. Man hätte wohl auch nie Astronomie getrieben, wenn man Sonne, Mond und Sterne — so wie sie am Nachthimmel erscheinen — für zuständliche »Empfindungskomplexe« gehalten hätte, für Phänomene also, die mit Magendrücken prinzipiell auf einer Linie der Gegebenheit liegen und von der Erscheinung des Magendrückens nur in anderer Weise »abhängig« sind als untereinander. Das gesamte emotionale Leben als einen Ablauf kausal bewegter Zustände zu nehmen, die sinn- und ziellos in uns abrollen: dem gesamten emotionalen Leben jeden »Sinn« und intentionalen »Gehalt« absprechen, dies konnte erst ein Zeitalter, in dem die Verwirrung der Herzen — der désordre du cœur — jenen Grad erreicht hatte, wie in unserem Zeitalter. Indes der Irrtum jener großen Denker war die Annahme, daß das Fühlen überhaupt, desgleichen das Lieben, Hassen usw. kein Letztes Ursprüngliches im Geiste seien, und daß Werte andererseits keine letzten, unzerlegbaren Phänomene seien; sie meinten — wie Leibniz z. B. —, daß das intentionale Fühlen ein bloß »dunkles«, »verworrenes« Begreifen und Denken sei; der Gegenstand dieses verworrenen, dunklen Denkens aber bestand ihnen in einsichtigen, rationalen Beziehungen. Mutterliebe ist nach Leibniz

1) Zum Begriff des absoluten und relativen Apriori siehe meine Arbeit über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie«.

2) Da Dietrich v. Hildebrand in seiner Arbeit: »Zur Analyse der sittlichen Handlung« (s. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung II, 2) die historische Entfaltung der Lehre von Gefühl und Wert genauer verfolgt, deute ich hier die Sachlage nur an.



z. B. das verworrene Begreifen, daß es gut ist, das Kind zu lieben. »Gut« und »Böse« aber führten sie auf Grade der Seins-Vollkommenheit zurück. Ganz analog wurden ja auch bei denselben Denkern die anschaulichen Qualitätenkreise, der Farben, Töne z. B., aufgefaßt. Sie sind den Philosophen jenes Zeitalters — metaphysisch gefaßt — Wirkungen der Dinge auf die sogenannte »Seele«, die auf Grund völlig unfaßbarer »Vermögen« (echte »okkulte« Qualitäten) auf gewisse Bewegungen hin diese Inhalte vorstellt und sie dann (»fälschlich«) nach außen projiziert. Diese, besonders bei Locke hervortretende Lehre ist nur eine nachträgliche metaphysische Konstruktion. Erkenntnistheoretisch sind sie diesen Denkern ein »verworrenes« und »dunkles« (unklares) Wissen um jene Bewegungen selbst. Es besteht also nicht nur ein Kausalverhältnis, sondern auch ein kognitives Verhältnis für Qualität und Bewegung. Dem entsprach genau auf dem anderen Hauptgebiet der philosophischen Probleme, den Wertfragen, der Versuch, die Werte irgendwie in bloße »Grade des Seins« aufzulösen, wozu der Begriff der »Vollkommenheit« sich als das Mittel erwies. Die »beste« Welt ist für Spinoza die, in der ein Maximum von Sein ist: Gott — sagt er z. B. — habe darum auch Böses und Übel notwendig aus sich hervorgehen lassen, weil eine Welt ohne diese eine weniger »vollkommene« gewesen wäre und eine solche Welt nicht »alles Mögliche« enthalten hätte. Auch Leibniz, der hierin Spinoza bekämpft, führt nicht Vollkommenheit auf eine als fundamental angenommene Idee des Wertes zurück, sondern indirekt doch wieder auf den Begriff des Seins. Für »Gott« sind also Seinsnotwendigkeiten, was für uns noch gefühlsmäßige Wertnotwendigkeiten sind (analog wie für ihn vérités de raison sind, was für uns vérités de fait sind). Zwar hat Gott nicht »alles Mögliche« ins Sein treten lassen — wie es Spinoza behauptet hatte —, sondern nur das hat er in diese Sphäre gewählt, was außer seiner »Möglichkeit in sich« auch noch »kompossibel« mit den anderen möglichen Dingen ist. Denn nicht nur Possibilität, sondern auch Kompossibilität ist für Leibniz eine Bedingung des Seins. Aber wenn Leibniz sagt, Gott habe unter den »möglichen Welten« nach einem »principe de meilleure« die »beste« (d. h. vollkommenste) geschaffen, so erklärt er dies später doch wieder so: Die vollkommenste sei diejenige unter den möglichen Welten, in der »ein Maximum von Dingen kompossibel sei«. Auf einer Reihe von Umwegen ist so doch wieder die Reduktion von Wert auf Sein erreicht.

Diese Lehre aber entspricht genau jener Lehre vom Fühlen, wonach dieses nur ein verworrenes Erkennen im Sinne rationaler Erkenntnis ist.



Zu Beginn des 19. Jahrhunderts (seit Tetens und Kant[1]) erkannte man langsam die Irreduzibilität des emotionalen Lebens. Aber indem sich gleichwohl jene intellektualistische Einstellung des 18. Jahrhunderts erhielt, setzte man nun alles Emotionale zu Zuständen herab.

Vergleicht man diese beiden Grundauffassungen mit dem oben Ausgeführten, so zeigt sich, daß beide etwas Richtiges und etwas Falsches enthalten: Die erste Auffassung enthält die richtige Einsicht, daß es ein intentionales »Fühlen von« überhaupt gibt, daß es neben dem zuständlichen Gefühl auch emotionale Funktionen und Akte gibt, in denen Etwas zur Gegebenheit kommt und die selbständigen Sinn- und Verständnisgesetzen unterliegen. Irrig aber — wie auch analog bei dem Empfinden der Qualitäten der Töne und Farben — war die Auffassung der Reduzierbarkeit des Fühlens auf den »Verstand« und die Annahme eines nur graduellen Unterschiedes zwischen beiden. Richtig war in der zweiten Auffassung die Annahme der Unreduzierbarkeit des emotionalen Seins und Lebens auf den »Verstand«, irrig aber die sofort damit implizierte Leugnung intentionaler Gefühle und die Überlassung des gesamten Gemütslebens an eine deskriptive und kausal forschende Psychologie. Denn das braucht kaum gesagt zu werden, daß das auch bei einigen modernen Psychologen vorhandene Zugeständnis, daß die Gefühle einen für die Lebenstätigkeit und ihre Lenkung zweckmäßigen Charakter haben (z. B. die verschiedenen Arten von Schmerzen, das Ermüdungsgefühl, das Appetitgefühl, Furcht usw.) und daß sie als Anzeichen für gewisse vorhandene und zukünftig eintretende Zustände, die zu befördern und zu vermeiden sind, fungieren, mit ihrer intentionalen Natur und ihrer kognitiven Funktion gar nichts zu tun hat. In einem bloßen Signal ist ja nichts »gegeben«. Es müssen also die Modi besonders des Lebensgefühls von unserer Grundthese aus ganz neu erforscht werden.[2] Es wird sich hierbei zeigen, daß bloße emotionale Zustände im strengsten Sinne nur die sinnlichen Gefühle sind, daß aber sowohl die Vitalgefühle wie die rein seelischen und geistigen Gefühle immer auch einen intentionalen Charakter aufweisen können, die rein geistigen Gefühle aber ihn wesensnotwendig aufweisen. Auch die Fungierbarkeit eines Gefühlszustandes als »Anzeichen von Etwas« (z. B. bei den

---

1) Siehe die bei Hildebrand a. a. O. angeführten Stellen der Jugendschriften Kants, wonach Spuren der Annahme eines intentionalen Fühlens bei Kant vorliegen.

2) Ich habe mir diese Aufgabe in den »Beiträgen zum Sinn und den Sinngesetzen des emotionalen Lebens« (I. Teil »das Schamgefühl«) gesetzt. Vgl. auch die Arbeit über Sympathiegefühle.



Arten des Schmerzes) ist hierbei immer schon durch ein echt intentionales Fühlen vermittelt – beruht also nicht auf bloßer assoziativer Verbindung, die nur objektiv zweckmäßig wäre. Da einen klar hervorstechenden intentionalen Charakter nur die geistigen, seelischen und vitalen Gefühle haben, so mußte derselbe Irrtum deren Wesen ganz verkennen lassen, und man behandelte sie daher zumeist ganz nach Analogie der sinnlichen Gefühle, deren Zustandsnatur ja feststeht. Daß uns in dem feinen Spiel der geistigen Selbstwertgefühle und ihrer zahlreichen Modi der Wert unserer Person kundzuwerden vermag – wurde z. B. völlig verkannt. Ebenso die ganze Sphäre der Wert- und Gefühlstäuschungen, die nach jener falschen Lehre sich in bloße Ausfallserscheinungen oder in Perversionen auflösen oder mit Irrtum verwechselt werden mußten.

3. Sinn des Satzes von der »Relativität« der Werte.

Nach unseren bisherigen Analysen haben sich die Werte als unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung herausgestellt. Gleichwohl tritt uns der Satz von der Subjektivität und der Relativität aller Werte, und der sittlichen insbesondere, als eine so hartnäckige Überzeugung der Philosophie fast der ganzen modernen Welt entgegen, daß wir bei diesem Satze, seinem Sinn und seiner vermeintlichen Begründung, sowie den psychischen und historischen Ursachen seiner Aufstellung verweilen müssen.

Was will man sagen, wenn man von der Subjektivität der Werte redet? Dieser Satz kann heißen: Es gehört zu allen Werten wesensnotwendig eine besondere Art des »Bewußtseins von Etwas«, durch das sie gegeben sind. Eben das »Fühlen«. In diesem Sinne ist der Satz richtig. Wir waren ausgegangen von dem höchsten Grundsatz der Phänomenologie: Es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Wesen des Gegenstandes und dem Wesen des intentionalen Erlebnisses. Und zwar ein Wesenszusammenhang, den wir an jedem beliebigen Fall eines solchen Erlebnisses erfassen können. Nicht also das ist die Behauptung, daß sich – wie Kant sagt – die Gesetze der Gegenstände nach den Gesetzen der sie erfassenden Akte »richten« müssen, daß die Gesetze des Erfassens der Gegenstände auch Gesetze der Gegenstände des Erfassens sind. Hier wäre der Zusammenhang einseitig. Aber ebenso schlossen wir aus den absoluten Ontologismus, d. h. die Lehre, es könne Gegenstände geben, die ihrem Wesen nach durch kein Bewußtsein erfaßbar sind. Jede Behauptung der Existenz einer Gegenstandsart fordert auf Grund dieses Wesenszusammenhanges auch die Angabe einer Erfahrungsart, in der diese

Gegenſtandsart gegeben iſt. Inſofern ſagen wir: Werte müſſen ihrem Weſen nach in einem fühlenden Bewußtſein erſcheinbar ſein.

Hiermit aber iſt natürlich nicht geſagt, daß Werte in dem Sinne »Bewußtſeinserſcheinungen« ſeien, daß ſie nur in innerer Anſchauung erſcheinen. Dieſer zweite Begriff des »Bewußtſeins« ſetzt nach Früherem den erſten voraus. Erſt recht iſt hiermit nicht geſagt, daß Werte zur »Selbſtanſchauung« gehören, ſei es der inneren oder äußeren Selbſtanſchauung. Daß alſo alle Fremdwerte (ſeien es pſychiſche oder phyſiſche Fremdwerte), die jemand erfaſſen kann, zuerſt an ihm ſelbſt müßten gefühlt ſein. Fortwährend erfaſſen wir Werte im Verkehr und der Geſchichte, die uns an uns ſelbſt *nicht* gegeben ſind und nie gegeben waren. Legt *eine* Epoche z. B. die eigenen Werte in die Wertverhalte einer älteren hinein, ſo iſt dies eine Grundform der hiſtoriſchen Täuſchung. Wir verſtehen alſo Werte z. B. fremder ſeeliſcher Betätigung, die wir nie in der Betrachtung unſeres eigenen ſeeliſchen Seins erfaßten. Wir vermögen dies darum, da wir auch Fremdſeeliſches überhaupt weder erſchließen noch einfühlen, ſondern in den Ausdrucksphänomenen wahrnehmen.[1]

Auch *die* Behauptung wies ich bereits zurück, daß das Sein der Werte ein »Subjekt« oder »Ich« vorausſetzte, ſei es ein empiriſches oder ein ſogenanntes »tranſzendentales Ich« oder ein »Bewußtſein überhaupt« uſw. Das Ich iſt in *jedem* möglichen Sinne dieſes Wortes noch *Gegenſtand* intentionalen Erlebens und damit eines »Bewußtſeins von« im erſten Sinne. Das Ich iſt *nur* in innerer Anſchauung gegeben und ſtellt als ſolches nur eine gewiſſe *Form* der Mannigfaltigkeit dar, die in der Richtung innerer Anſchauung erſcheint. Ob alſo ein Ich überhaupt Werte »hat«, oder »erfährt«, iſt für deren Sein überhaupt ganz gleichgültig. Das »Ich« — auch in ſeinem formalen Sinne oder die Ichheit — iſt Gegenſtand des Wertbewußtſeins, nicht ſein weſensnotwendiger Ausgangspunkt. Desgleichen fallen damit alle Theorien, die Werte auf ein »tranſzendentales Sollen«, eine innere gefühlte »Notwendigkeit«, den ſittlichen Wert aber auf die Ausſagen des »Gewiſſens« uſw. zurückführen. Das Sein des Wertes ſetzt ſo wenig ein Ich voraus, als die Exiſtenz von Gegenſtänden (z. B. Zahlen) oder als die geſamte Natur ein »Ich« vorausſetzt. Auch in *dieſem* Sinne alſo iſt die Lehre von der Subjektivität der Werte zurückzuweiſen.

In verſchärftem Maße gilt dieſe Zurückweiſung natürlich für jede Lehre, die Werte ihrem Weſen nach auf den *Menſchen*,

1) Dieſen Satz habe ich in dem »Anhang« der Arbeit zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle eingehend nachzuweiſen geſucht.

auf seine Organisation, sei es auf seine nur »psychische« (Anthropologismus und Psychologismus) oder auf seine psychophysische beschränken will (Anthropologismus), d. h. ihr Sein auf sie relativ setzen will. Dies ist schon darum ganz unsinnig, da Werte überhaupt zweifellos auch die Tiere fühlen (sicher z. B. die Werte des Unangenehmen und des Angenehmen, des Nützlichen und Schädlichen usw.). Abgesehen vom Auffassen der Werte — bestehen die Werte auch an der gesamten Natur. Auch hier dürfen wir nicht ausgehen von der Naturwissenschaft, die — selbst geleitet durch die noch im Werte möglicher Natur-beherrschung fundierte Auswahl unter den Erscheinungselementen der äußeren Anschauung — von den Werten geflissentlich abzusehen sucht. Ästhetische Naturwerte z. B. sind darum nicht Grenzfälle von Kunstwerten (wie z. B. Hegel meinte): Als wäre die Schönheit eines Sonnenunterganges nur ein »Bild«, das nur nicht gemalt würde, aber doch als »Kunstwerk« konzipiert ist. Nun wird vielleicht eingewandt, daß es doch auf alle Fälle auch viele wertindifferente Tatbestände in der Natur gäbe. Hierdurch eben erweise sich der Wert als relativ auf das für Menschen Brauchbare. Die Frage ist aber: Liegt dies daran, daß diese für uns wertindifferenten Dinge überhaupt keinen Wert haben, oder liegt es daran, daß wir diese Werte nicht fühlen können? Bedenken wir die ungeheuern Unterschiede in der Qualitätsfülle von Werten, die Individuen, Völker, Rassen, Zeiten besitzen, und die ungemeine Bildungsfähigkeit des Menschen in dieser Hinsicht! Die malayischen Einwohner von Sumatra z. B. besitzen nur zwei Worte für angenehm und unangenehm und lustvoll und unlustvoll. Nun können wir nicht aus dem Fehlen von Worten ohne weiteres auf das Fehlen des Wertbewußtseins schließen — so wenig wie bei den Farbennamen.[1] Aber dies darf doch auch aus dem sonstigen Verhalten dieser Menschen angenommen werden, daß sie bedeutend weniger Wertqualitäten fühlen als wir.

Wo wäre dann aber ein Kriterium für die Unterscheidung von Werten, die in ihrem Sein und solchen, die nur in ihrer Fühlbarkeit auf uns »relativ« wären — sofern nur ein Sein der Werte überhaupt einmal sichergestellt ist? Sowohl für den historischen Menschen als für das Individuum ist die Entwicklungsfähigkeit des Wertfühlens eine unbegrenzte; und auch der Mensch als Gattung ist ein sich wandelndes Glied der Entwicklung des universellen Lebens.

1) Siehe hierzu Martys schöne Arbeit über die »Geschichte des Farbensinnes«.



Indem sich sein Fühlen entwickelt, schreitet es erst in die Wertfülle der vorhandenen Werte hinein. Der Grund der Armseligkeit der Wertewelt der großen Masse der Menschen unserer Kultur und Zeit z. B. beruht durchaus nicht auf einer generellen menschlichen Subjektivität der Werte, sondern auf anderen Gründen, die teils für die natürliche Weltanschauung des Menschen überhaupt, teils für die gemeine Anschauung des Menschen unserer Zivilisation bestimmend sind.[1]

Einmal pflegt der natürliche Mensch sich der für ihn fühlbaren Werte nur so weit klar bewußt zu werden, als sie ihm für sein durch seine leiblichen Triebe und Bedürfnisse gelenktes Verhalten Anzeichen sind. Diese mögliche »Symbolfunktion« von fühlbaren Werten für die wechselnde Befriedigungsart seiner Bedürfnisse und Interessen ist es, die sein klares Bewußtsein von Werten — nicht aber deren Sein — einschränkt.[2] Je weniger wir aktiv Besitz nehmen von unserer geistigen Person, desto mehr sind die Werte uns nur als Zeichen für Güterdinge gegeben, die für unsere leiblichen Bedürfnisse wichtig sind. Je mehr wir in »unserem Bauche« leben — wie der Apostel sagt —, desto wertärmer wird die Welt und desto mehr sind auch die noch gegebenen Werte nur in der Einschränkung ihrer möglichen Zeichenfunktion für vital und sinnlich »wichtige« Güter da. Darin aber, nicht in den Werten selbst, liegt das subjektive Element der Wertgegebenheit. In zweiter Linie pflegen die Werte dem in Gesellschaft lebenden Menschen erst da die Schwelle seiner triebhaften Aufmerksamkeit zu überschreiten, wo ihre möglichen Träger so begrenzt und selten sind, daß sie Arbeit und Mühe zu deren Herstellung fordern (was selbst wieder mit dem Maße ihrer

1) Vgl. hierzu meine Arbeit über Selbsttäuschungen I, S. 140 ff.

2) Die mannigfaltige Schönheit, die über die untermenschliche lebendige Natur gegossen ist, die ästhetischen Werte z. B. in der Ausstattung der Tiere aller Art (Zeichnungen, Federkleider, Schuppenpanzer usw.) und in ihrem Gesang scheinen freilich in den Dienst der Fortpflanzung und der Liebeswerbung gestellt, indem sie zugleich Zeichen für die biologischen Werte der also ausgestatteten Exemplare sind. Aber gleichwohl ist es ganz und gar unsinnig, sie selbst und nicht nur ihre Auswahl, Erhaltung, Vererbbarkeit und Fixierung aus dem geschlechtlichen Bedürfnis herzuleiten. Selbst wenn die Träger dieser Werte aus kleinsten additiven Hinzufügungen entstanden gedacht werden könnten, so sicher nicht ihre Werte. Dazu kommt, daß eben die merkwürdige Übereinstimmung in dem, was wir Menschen »schön« finden und was z. B. die Weibchen anlockt (trotz der so gewaltig verschiedenen Organisation), die Objektivität dieser Werte aufweist. Vgl. hierzu die tiefen und schönen Ausführungen von Oliver Lodge in seinem Buche »Leben und Materie«.

Teilbarkeit in einer bestimmten Beziehung steht), und wo nicht nur die ihnen zugehörigen Güter überhaupt »besessen« werden, sondern von diesen durch den Einen mehr besessen wird, als ein Anderer im »Vergleich« besitzt.[1] So wird z. B. der absolute Fortschritt des standard of life einer sozialen Klasse in der Geschichte als Steigerung ihrer Gütermenge nicht beachtet, sondern nur die jeweilige Differenz dieses standard zu dem anderer Klassen. Nicht was man hat, sondern was man relativ zu anderen nicht hat (bei gleicher möglicher politisch-rechtlicher Anwartschaft auf die betreffenden Güterarten), wird als Wert für die Aufmerksamkeit hell gemacht. Dasselbe gilt für das Wertbewußtsein der Erfindungen und der Güter der Zivilisation, die nur beim Übergang von Altem zu Neuem »dankbar« aufgenommen, als Werte fühlbar hervorgehoben, sonst aber undankbar — fast wie Luft und Raum — gebraucht werden. Auch darin aber, daß uns auf diese Weise Wertdifferenzen »zunächst« selbst als die Werte gegeben sind, ja wieder bloße Symboldifferenzen für Wertdifferenzen als Werte (man denke an die übertriebene Schätzung von Namen, Standesabzeichen usw.) liegt der subjektive, die Auffassung der faktischen Werte und Güter immer mehr verarmende Faktor unseres Wertbewußtseins (das Menschliche, »Allzumenschliche« unseres Verhaltens). Nicht aber sind darum die Werte selbst »subjektiv«. Und nur da dieses Verhalten gegenüber den Werten der herrschenden Wert-Erlebenstruktur des Menschen des kapitalistischen Konkurrenzsystems in besonders ausgezeichnetem Maße entspricht — genau analog wie die mechanistische Seinsauffassung der herrschenden Erlebnisstruktur des Seins —, haben solche, die in dessen Banden liegen und es nicht nur als eine historische Erlebnisstruktur von Werten unter anderen möglichen zu objektivieren vermögen, aus ihm eine Metaphysik der Werte gemacht und infolgedessen die Werte überhaupt als »subjektiv« erklärt. Nicht ein »Naturgesetz« des Geistes oder des menschlichen Geistes, sondern die kumulierte Schuld historischer Menschen stellt aber jene Erlebnisstruktur der Werte faktisch dar. Die Prinzipe, nach denen sich aus der Reihe der Vitalwerte und Nutzwerte (die als solche schon daseinsrelativ sind im Verhältnis zu den geistigen Werten und dem Heiligen) die sozialen und die Wirtschaftswerte herausseligieren, werden hier zu Bedingungen unseres, ja des Wertbewußtseins nicht nur, sondern der Werte selbst gemacht!

1) Vgl., was im folgenden über den »Streber«-Typus gesagt ist, d. h. den Typus, dessen Selbstwertbewußtsein sich erst im Vergleiche zwischen sich und anderen konstituiert und der sich »nichts« dünkt, solange er nicht »mehr« ist als ein anderer.



Aber wer sähe nicht, vermag er sein geistiges Haupt aus den Umnebelungen der Interessenperspektive der »Zeit« herauszustecken, daß es eine ganz andere Richtung in der Art gibt, in der Werte für Menschen zur Gegebenheit kommen können? Eine Richtung, in der wir, uns langsam frei machend von dem Symbolwert gewisser Wertdinge für unsere Handlungen und anderer, schon existierender Güter und den Wertsymbolen für Güter und Teilen solcher, deren innerem Gehalte selbst uns zuwenden und nach dem so rein gefühlten Wertbereich — umgekehrt — unser Handeln und unsere Güterproduktion einrichten (anstatt von deren bestehenden Richtungen unsere Werterfassung beschränken und gliedern zu lassen). Eine Richtung zweitens, in der — da das Solidaritätsprinzip langsam das Übergewicht über das des individualistischen Konkurrenz- und Neidprinzips erhielte — die Güter um so höher geschätzt wären, je weniger sie eines möglichen »Besitzes« fähig sind (je wesenhaft unteilbarer sie sind), und unter den besitzbaren Gütern wieder diejenigen am höchsten, die vital am wertvollsten sind, in wie großer Menge sie auch vorhanden sein mögen, wie z. B. Luft, Wasser, in gewissem Sinne Erde; und um so höher geschätzt, als von solchen große Mengen bestehen, da zum Fühlen des Genusses dieser Güterwerte oder der Freude an ihnen im selben Maße noch das Fühlen des Wertes des Mitgenusses und der Mitfreude hinzuzutreten vermag. Eine Richtung drittens, in der jeder Wert einer Person, der über meinen Wert hinausreicht, für sich gegeben wäre und überhaupt zunächst überall die Werte selbst und ihr Wachstum (oder ihre Abnahme) und nicht deren bloße Differenzen zur Gegebenheit kämen. Eine Richtung endlich, da alles Wertfühlen und seine Kultur, von der Grundanschauung geführt und geleitet, es gäbe noch unendlich viele Werte, die bisher niemand fühlen und erfassen konnte, immer ernster, genauer, bestimmter sich entfaltete und das steigende Bewußtsein diesen Prozeß begleitete, daß nur die Überwindung jener Erlebnisstruktur des natürlichen Menschen und ihrer einseitigsten Ausgestaltung in unserem Zeitalter den Zugang zu den bestehenden objektiven Werten finden lasse, die Gefängniswände, die uns von ihnen absperren, brechen lasse und — sozusagen — das Licht des Tages, die »Tagesansicht«, wie Fechner so treffend sagt, wieder in unser fühlendes Geistesauge hereinfluten lassen könne. Für die Person, je wertvoller sie in sich selbst ist und sich verhält, öffnet sich zusehends in jedem Schritte die Welt der Werte. Des Frommen Seele dankt immer leise für Raum, Licht, Luft, für die Gunst der Existenz seiner Arme, Glieder, seines Atems, und alles bevölkert sich mit Werten und



Unwerten, was dem anderen »wertindifferent« ist. Das franziskanische Wort: »Omnia habemus nil possidentes« drückt die Richtung auf eine solche Befreiung des Wertfühlens von den genannten subjektiven Schranken aus.

4. Relativität der Werte auf den Menschen.

Ausdrücklich müssen wir hier daher jede sogenannte »humane Ethik« zurückweisen. Dies hat übrigens auch Kant bereits mit vollem Rechte getan, indem er das Sittengesetz als für »Vernunftpersonen überhaupt« als gültig aufweist und für den Menschen nur insofern, als er Träger der Vernunft ist. Die »Menschheit« ist auch als reale Gattung nur ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, an dem wir Werte erfassen und dessen Werte wir beurteilen. Durchaus also ist sie nicht in irgendeiner Form das »notwendige Subjekt« dieses Werterfassens, so daß gut und schlecht eben dasjenige wäre, was im menschlichen »Gattungsbewußtsein« als Fühlensrichtung enthalten wäre. Und ebensowenig kann sie das »Prinzip« sittlicher Wertschätzungen in dem Sinne heißen, daß gut und schlecht sei, was die in ihr als realer Gattung gelegene »Entwicklungstendenz« fördere oder hemme. Die moderne Evolutionstheorie, die uns die Menschenart als ein Ergebnis eines Entwicklungsprozesses des Lebens auf Erden darstellt und den Menschen (in der Gesamtheit seiner psychophysischen Anlagen) als ein mit allen Zufällen der irdischen Umwelt behaftetes notwendiges Entwicklungsergebnis in den Rahmen der übrigen Natur hineingestellt hat, hat eben damit jede Vorstellung, daß im »Menschen« als »Menschen« besondere und eigenartige psychische oder physische Naturagenzien tätig seien, ein für allemal unmöglich gemacht. Diese Vorstellung liegt aber zwar nicht innerhalb der praktischen Philosophie, wohl aber in der theoretischen auch noch Kants Lehre zugrunde, so z. B. wenn er die Anschauungsformen von Raum und Zeit als nur für »Menschen« gültig ansieht. Die Menschheit ist wie jede Rasse, jedes Volk und jedes Individuum ein prinzipiell veränderliches und in ihrer physopsychischen Konstitution durchaus gewordenes Ergebnis der universellen Lebensentfaltung. Wie könnte sie als solche, sei es eine »Quelle«, sei es ein »Prinzip« sittlicher Schätzung, involvieren? Sie hat positiven sittlichen Wert genau nur insofern sie und soweit sie aus guten Menschen besteht; durchaus aber ist nicht derjenige Mensch »gut«, der sich von dem »menschlichen Gattungsbewußtsein« bewegen läßt, d. h. dem Herdeninstinkt gehorsam ist. Die »Menschheit« könnte sich ja ganz beliebig verschlechtern, ohne daß sie es vermöge der Mitveränderung ihres Gattungsbewußtseins selbst je merken

könnte, – sofern dieses Bewußtsein die Quelle für die sittlichen Werte wäre. Wie ein Maßstab, der mit dem Gemessenen proportional einschrumpft, immer die gleichen Summen von Maßeinheiten ergäbe, so würde auch hier der Maßstab, das »Gattungsbewußtsein« sich dem zu Messenden immer so anpassen, daß bei jeder beliebigen faktischen Verschlechterung der »Menschheit« das Schätzungsergebnis dasselbe bliebe.

Wohl finden wir die eigentümliche Wesenheit der sittlichen Werte durch Fühlen, dieses aber selbst am Menschen, desgleichen alle Aktgesetze des Wertfühlens, des Vorziehens, des Liebens und Hassens usw. Aber wir finden sie prinzipiell nicht anders »am« Menschen, wie wir schließlich auch arithmetische, mechanische, physikalische und chemische Sätze und Gesetze, sowie Sätze, die für alles Leben überhaupt Gültigkeit haben, »am« Menschen finden können. So finden wir auch Wesen und Idee der »Person« am Menschen (und zwar zunächst an Menschen einer gewissen Art). Der Mensch qua Mensch ist in allen diesen Fällen gleichsam der Ort und die Gelegenheit für das Auftauchen von fühlbaren Werten, Akten und Aktgesetzen, die darum selbst doch ganz und gar unabhängig von der besonderen Artorganisation und der Existenz dieser Art sind. Auch das Fallgesetz kann, wenn ein Mensch frei durch den Raum fällt, »am« Menschen bewiesen werden.

Darum ist es für die Evidenz und die objektive Seinsgültigkeit unseres Werterfassens z. B. für die Akte, die als zur sittlichen Einsicht gehörig bestimmbar sind, auch völlig gleichgültig, ob alle Mitglieder dieser Art sie besitzen, oder ob es z. B. Rassen und Völker gibt, die, wie einige Ethnologen behaupten, keine solche spezifische Einsicht haben.[1] Auch prinzipiell gleichgültig, auf welcher Stufe historischer Lebensentfaltung der Menschheit solche Akte in die Erscheinung treten. Die Hauptsache ist, daß wo immer und sofern sie da sind, sie und ihre Gegenstände einer Gesetzmäßigkeit gehorchen, die von induktiver Erfahrung so unabhängig sind, wie die Sätze der Farben- und der Tongeometrie. Ja unsere bisherige Erkenntnis von der wahrscheinlichen Entstehungsart der »Menschheit« (im Natursinne) macht es sogar wahrscheinlich, daß die sittlichen Qualitäten und Akte keiner »allgemein menschlichen« Anlage entsprechen. All unser positives Wissen über jene Entstehung spricht meines Erachtens nicht dafür, daß die Menschenart in dem Sinne die Einheit einer Blutsverwandtschaft bildet, daß alle Rassen auf ein und dieselbe Tierstufe zurück-

1) Vgl. die treffenden Worte Carl Stumpfs in seiner Rede über »Den ethischen Skeptizismus«.



gehen. Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß die verschiedenen Rassen auf verschiedene Abarten von tierischen Wesen zurückgehen, welche die gemeinsamen Vorfahren der Menschenart *und* der Primaten sind. Gälte aber auch so die »polyphylethische« Hypothese der menschlichen Abstammung, so wäre das, was dem Begriff »der Mensch« realiter entspricht, überhaupt keine reale einheitliche Gattung (die als solche Blutsverwandtschaft voraussetzte), sondern nur ein allgemeiner Gegenstand, der, sowie sein reales Korrelat gedacht wird, von vornherein in eine *Mehrheit* von Rasseneinheiten zerfällt. Darum kann es nicht nur sein, sondern es ist sogar wahrscheinlich, daß auch nur innerhalb gewisser Rassenbreiten Aktarten und ihnen korrespondierende Wertarten faktisch zutage treten, die sich innerhalb der übrigen Menschheit *nicht* finden. Auch das besagte durchaus *nichts* gegen die Gegenständlichkeit dieser Phänomene und gegen die Wesensnotwendigkeit ihrer Zusammenhänge. Gilt dies schon für die Werte selbst und die Akte, in denen sie erfaßt werden, so gilt es natürlich erst recht für die Gefüge von Normen, die für das Handeln leitend sind. Denn alle »Normen« setzen die Fähigkeit voraus, das in ihnen Gebotene zu verwirklichen. Auch Kant beansprucht trotz seiner Leugnung dieses Satzes in dem bekannten »Du kannst, denn du sollst«, nicht, daß das Sittengesetz in seiner »Allgemeingültigkeit« auch auf die Tiere ausgedehnt werde. Es ist aber nicht notwendig, daß innerhalb verschiedener Rassen, auch wenn sie dieselben Werte und Wertzusammenhänge zu erfassen und einzusehen fähig wären, auch jene Fähigkeiten zur Realisierung der Inhalte des idealen Sollens gleichmäßig vorhanden seien. Gerade die objektive materiale Wertethik schließt eine Verschiedenheit von Normen für verschiedene Rassen durchaus *nicht* aus.

Es ist darum auch durchaus möglich, daß bestimmte sittliche Wertqualitäten in der Geschichte noch neu erfaßt werden, und daß sie z. B. zuerst vor dem fühlenden Blicke eines *einzigen Individuums* auftauchen. Die evidente Erfassung einer solchen Qualität und der Tatsache, daß sie einen höheren Wert als die bis dahin bekannten Werte darstellt, hat eben durchaus gar nichts mit der Allgemeinheit oder der Größe der Verbreitung dieser Erfaßbarkeit zu tun. Und sie hat darum auch gar nichts zu tun mit der sogenannten »Allgemeingültigkeit« von Normen.

Wohl müssen wir folgende Dinge genau scheiden: Einmal den faktischen Allgemeinbesitz von Anlagen, bestimmte Werte zu erfassen. Zweitens das, was in einem gegebenen Kreise von Menschen allgemein als sittlich gilt oder das sittlich allgemein »Geltende«, gleich-



gültig ob alle diesem Kreise Angehörigen auch die Fähigkeit haben, die allgemein geltenden Werte zu erfassen. Und endlich diejenigen Werte, deren Anerkennung allgemein »gültig« ist, gleichgültig, ob sie faktisch »allgemein geltend« sind oder nicht. In diesem Sinne liegt es in der Natur des »Allgemeingültigen«, daß es im Unterschiede von jenen zwei anderen Arten des Allgemeinen auf ein ideal Gesolltes zurückgeht; wogegen das allgemein Geltende nur eine jeweilig das allgemeine Urteil faktisch beherrschende Meinung über jenes ideal Gesollte einschließt. Aber auch im »Allgemeingültigen« liegt noch der Hinblick auf allgemein verbreitete Dispositionen und Anlagen für das Erfassenkönnen dieses Gesollten. Nicht etwa meinen wir, es müßte — damit eine Norm allgemeingültig sei — Anlagen für die Realisierung des Gesollten in einem Kreise von Menschen geben, »für« den oder für dessen Mitglieder die Anerkennung gewisser Werte allgemein gültig ist. Soweit Kant dieses leugnet, ist ihm durchaus beizustimmen; wohl aber muß es Anlagen für das Bewußtsein des Erfassenkönnens der betreffenden Sollinhalte geben. Es muß in diesem Sinne in der »Macht« der betreffenden Wesen stehen, das Gesollte als solches zu erfassen. In diesem Sinne hat es z. B. keinen Sinn zu sagen, der Wert der Demut oder der Verzeihung habe auch für die Tiere »Allgemeingültigkeit«. Und es kann nun durchaus sein, daß in diesem Sinne gewissen Menschen zugängliche Werte und Sollensinhalte durchaus nicht den Anspruch auf »Allgemeingültigkeit« für die ganze Menschheit haben. Denn wohl setzt Allgemeingültigkeit — im strengen Sinne — das evidente Wahrsein des betreffenden Satzes voraus: nicht aber genügt dieses bereits, um einen Satz ohne Hinblick auf sein Eingesehenwerdenkönnen »allgemeingültig« zu machen. Bei Kant erscheint der Begriff des Allgemeingültigen in der Moral in einer zwiefachen Anwendung. Einmal ist das Sittengesetz als Gesetz für alle Vernunftwesen allgemeingültig. Zweitens erscheint die Allgemeingültigkeit einer Maxime auch noch im Inhalt des Sittengesetzes, insofern »gut« das Wollen sein soll, das, in einer Maxime verallgemeinert, »allgemeingültig«, d. h. zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein könne. Aber in keiner dieser Anwendungen des Begriffes kann Kant beigepflichtet werden. Denn ist es gleichwohl richtig, daß das Sittengesetz »für alle Vernunftwesen allgemeingültig« sei, so macht doch Kant unversehens die tatsächliche Voraussetzung, es seien alle »Menschen« »Vernunftwesen«, und dazu den weiteren Schluß, das Sittengesetz sei auch für alle Menschen gültig. Dies tritt besonders klar hervor, wo er (in dem Pathos des 18. Jahrhunderts) sagt, daß man »in jedem Menschen die Menschheit zu achten habe« oder daß



der »Mensch« niemals bloß Mittel, sondern immer gleichzeitig Zweck sein müsse (ein Satz, der wiederum nur für die Vernunftperson Geltung beanspruchen kann). So ist in Kant, ob er es zwar umsichtig vermeidet, die Geltungsweite des Sittengesetzes auf den Menschen zu beschränken, gleichwohl mehr in der Form seines Pathos als seiner Gründe jene »humanistische« Idee tätig, die unseren ethnologischen und historischen sowie unseren entwicklungsgeschichtlichen positiven Kenntnissen vom Menschen in keiner Weise entsprechend ist.[1]

Noch weniger kann (wie das Folgende noch genauer zeigen soll) die zweite Verwendung des Begriffes der Allgemeingültigkeit gutgeheißen werden. Denn es ist durchaus möglich, daß ein Individuum allein volle Evidenz hinsichtlich eines nur auf es selbst hinweisenden und nur für diesen einzigen »Fall« gültigen Sollensinhaltes hat, von dessen Inhalt es sich gleichzeitig völlig klar bewußt ist, daß er zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sowohl »allgemein« in Hinsicht auf alle gleichartigen Situationen und »Fälle«, als in Hinsicht auf alle Menschen durchaus nicht tauglich sei, sondern daß er nur ein Soll für dieses einzelne Individuum und nur in diesem einen Falle und nur für es selbst einsichtig sei. Hierdurch wird die Einsicht in die objektive Natur des Gesollten durchaus nicht etwa »subjektiv«, sondern bleibt prinzipiell durchaus gegenständlich. Die Verallgemeinbarkeit einer Maxime aber nun gar zum Kriterium für die sittliche Berechtigung ihres Inhalts zu machen, ja sogar für dessen »Gutsein«, wie es Kant versucht, wird später als eine völlige Verirrung zurückzuweisen sein.

Es ist daher als eine erfreuliche Tatsache anzusehen, daß innerhalb der gegenwärtigen Problemlage der philosophischen Ethik jene Richtung, die den Wertbegriff auf den Menschen relativ sein lassen will und insbesondere den Begriff des sittlichen Wertes, d. h. die sog. »humane Ethik«, schon in ihrer Fragestellung mehr oder weniger ausgeschaltet worden ist. Die gegenwärtige Problemlage steht erfreulicherweise vielmehr unter der Alternative: Entweder es lassen sich die sittlichen Werte und die sittlichen Gesetze auf Werte zurückführen, die sowohl in ihrer Fühlbarkeit relativ auf das Leben sind, als auch im gegenständlichen Sinne Ausgestaltungen von Lebenswerten darstellen, resp. die zugehörigen Normen auf allgemeine Lebensgesetze, z. B. der Anpassung und Vererbung des Nützlichen, auf Gesetze also, die für den Menschen nicht als Menschen

---

1) Vgl. die treffenden Ausführungen von Max Steiner in seinem Buche: »Die Lehre Darwins in ihren letzten Konsequenzen«, Berlin 1908, S. 142ff.



gelten, sondern in seiner Eigenschaft als *Lebewesen* (freilich in ihrer *Anwendung* bedingt durch die Besonderheit der Organisation des Menschen und seiner Umwelt), — *oder* aber es tritt *innerhalb* der Menschheit — gleichgültig an welcher Stelle ihres Seins und ihrer Entfaltung — eine ganz *neue Wesensart* von Werten und Akten zutage, in denen der Mensch an einem Reiche teilzunehmen beginnt, das »übermenschlich« und in seinem positiven Sinne »göttlich« zu nennen ist, und das Qualitäten und Zusammenhänge in sich trägt, die von allen *innerhalb* des allgemein vitalen Bereiches gegebenen Werten und Zusammenhängen *unabhängig* und diesen *übergeordnet* sind. Der ersteren Meinung sind z. B. H. Spencer, Fouillet, Guyau, Nietzsche, gewisse Rassenethiker und andere. In diesem Falle hätten wir die ethischen Werte und Gesetze als bloße *Spezialfälle von Lebenswerten und Lebensgesetzen* anzusehen, eben jener, die auf Grund der spezifischen menschlichen Organisation aus der Reihe der übrigen Lebenswerte herausgehoben sind. D. h. es ist auch in der gegenwärtigen Problemlage der Ethik wenigstens dies zur Klarheit gekommen: Die sittlichen Werte sind entweder *weniger* oder sie sind *mehr* als ein bloß »Menschliches«. Ein spezifisch Menschliches können sie — auf alle Fälle — nicht sein. Darin ist vielleicht die *größte* Wandlung der ethischen Grundanschauungen zu sehen, die seit der Epoche des Humanismus eingetreten ist. In diesem Zeitalter gab es weder eine den Menschen miteinschließende Theorie der Lebensevolution, noch eine genaue Kenntnis der gewaltigen *Ungleichheiten* der menschlichen Rassen, und eine auf die Einsicht in diese Verschiedenheiten aufgebaute Ethnographie und Geschichtswissenschaft. Der »Mensch« galt als etwas Festes und Stabiles, und der Begriff des Menschen wurde unwillkürlich in einer Weise idealisiert und diesem Idealbegriff eine reale Gattung als Korrelat untergeschoben, wie es nur auf Grund jener mangelhaften Tatsachenkenntnisse uns heute als möglich erscheint. So kam es zu jenem Pathos des »Allgemein Menschlichen«, »Der Menschlichkeit«, des »wahrhaft Menschlichen« usw., dem unsere heutige Sprache seit Nietzsche immer mehr das bloß Menschliche und »Allzumenschliche« entgegenzusetzen begonnen hat.

5. *Relativität der Werte auf das Leben.*

Weit ernster zu nehmen wäre der Satz von der Subjektivität und der Relativität der Werte dann, wenn man ihn in *dem* Sinne interpretierte, es sei alles Wertsein überhaupt (also auch die sittlichen Werte) relativ auf das *Leben*, und es gäbe für einen

reinen Geist, d. h. einen solchen, der sich nicht innerhalb einer möglichen Organisation des Lebens betätigte, überhaupt keine Werte. Oder auch das Sein von Werten sei an die spezifische Sphäre des vitalen Fühlens und Strebens notwendig gebunden. Diesen Satz teilt für alle materialen Werte auch Kant. Denn gut und böse sind ihm ja eben keine Werte, sondern Wortbezeichnungen, die die bloße Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit des Wollens betreffen sollen. Aber auch dieser Satz wäre grundirrig. Wären die Werte relativ auf das Leben, so wäre es zunächst ausgeschlossen, dem Leben selbst einen bestimmten Wert zuzuschreiben. Das Leben selbst wäre ein wertindifferenter Tatbestand. Davon kann aber gar keine Rede sein. Das Leben ist nicht nur als dieses und jenes Lebewesen (insofern ein solches mehr oder weniger Leben in sich verkörpert), sondern auch als Wesenheit noch ein Gegenstand der Werthaltung. Ja es ist z. B. ein evidenter Satz (schon Malebranche spricht ihn als solchen aus), daß das Lebendige unter sonst gleichen Umständen einen höheren Wert als das Tote hat und darum — ganz unabhängig von menschlicher Einfühlung — ein anderes Verhalten von uns fordert wie das Tote. Das gilt für alle Gegenstände, an denen das Lebensphänomen in die Erscheinung tritt, auch noch für die niedrigsten Pflanzen und Tiere. Es ist zu wunderlich, wie beispielsweise H. Spencer den Wert des Lebens selbst noch zurückführen will auf die Größe der Erhaltungsfähigkeit irgendwelcher Systeme. Als ob dann nicht ein beliebiges chemisches Atom wertvoller wäre, als irgendein Lebewesen![1] Faktisch ist der Lebenswert eine letzte unabweisbare Wertqualität, ebenso wie das Leben selbst ein unableitbares Urphänomen darstellt.

Auch das ist klar, wäre Leben (wie immer gefaßt) die Wurzel unseres Geistes, unseres Anschauens, Liebens, Hassens, Wertfühlens und ihrer Gesetzmäßigkeiten und Formen, so müßte entweder dieses »Leben« etwas völlig Verschiedenes darstellen von demjenigen Leben, das uns in der natürlichen Weltanschauung und in der wissenschaftlichen und philosophischen Biologie anschaulich entgegentritt — und es wäre eine Äquivokation, beide mit demselben Namen zu bezeichnen —, oder es wäre ein völlig transzendentes unbestimmbares X, da ja eben dasjenige »Leben«, das in unserer Erfahrung noch »gegeben« ist, bereits durch die Gesetze und Formen eben jenes Geistes hindurch gegangen ist, der hier vermeintlich aus dem Leben verständ-

1) Siehe das treffende Urteil Paul Hensels in seinen »Hauptproblemen der Ethik«, 2. Aufl. Leipzig, Teubner, 3. Vortrag.



lich gemacht werden soll. Wie ein Verstand und eine Wahrnehmung, deren Inhalte und Gesetze in diesem Sinne relativ auf das Leben wären, etwa ein Ergebnis von Trieben und Bedürfnissen usw., das Leben selbst niemals als Gegenstand erkennen könnte, so vermöchte auch ein Fühlen und Vorziehen, ein Lieben und Hassen, das auf das Leben relativ wäre, das Leben selbst nicht wert zu halten. Und es vermöchte ein solcher Geist weder das Leben dem Toten vorzuziehen, noch es für Höheres zu opfern. Keinesfalls kann darum der Satz gelten: Werte und Wertsein überhaupt sind relativ auf das Leben. Ob wir unter »vitalem Wert« eine besondere, sachhaft eigenartig charakterisierte Modalität von Werten verstehen oder Werte, für die Lebenstatsachen und -erscheinungen als Träger fungieren, immer gilt, daß Werte überhaupt und auch deren Wertsein sind und bestehen, nicht erst bedingt durch irgendwelche Reaktionen faktischer Lebewesen. Sehr wohl aber kann es sein, daß eine Gruppe von so bestehenden Werten in eigenartiger Weise eben zum Leben »gehören« (im Sinne eines Wesenszusammenhangs), und zwar in der zwiefachen Weise, daß einmal Dinge vom Wesen des Lebendigen ihre notwendigen Träger sind und daß andererseits diese Werte auch in der spezifischen Form des Lebensgefühls, bzw. des vitalen Fühlens zur Gegebenheit kommen. Daß es eine solche an das Wesen des Lebens selbst wesenhaft gebundene und unreduzierbare Wertart gibt, das ist schon früher hervorgehoben worden.[1] Sie in ihrer Eigenart zu sehen und sie weder mit dem »Nützlichen« noch den »geistigen« Werten zu verwechseln, ist für die gesamte Ethik von größter Bedeutung. Insbesondere ist es ausgeschlossen, die vitalen Werte auf das Nützliche zurückzuführen.[2]

Es ist das ausgezeichnete Verdienst zweier französischen Forscher, diese Tatsache richtig gesehen und ihre Bedeutung für die Ethik erkannt zu haben, der Philosophen Fouillée und Guyau.[3] Die gesamte Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts, auch jene Kants und Spencers, stand unter der Herrschaft jener falschen Lebensauffassung, die sich besonders im Gefolge der Cartesianischen Philosophie entwickelte. Das Wesen dieser Lebensauffassung und auch der ihr entsprechenden Psychologie beruhte eben darauf, daß die Grundbegriffe und Grundprinzipien der Mechanik, und hier besonders die Erhaltungsprinzipien auf die Lebenserscheinungen übertragen wurden. Dem-

1) Siehe Teil I, S. 105.

2) Vgl. »Über Ressentiment usw.«, S. 351.

3) Alfred Fouillée »Der Evolutionismus der Kraftideen«, deutsch von R. Eisler. J. M. Guyau »Sittlichkeit ohne Pflicht«.



gemäß suchte man z. B. alle Sympathie in letzter Linie — wie vermittelt auch immer — auf Egoismus zurückzuführen, alle Wachstums-, Entfaltungs- und Entwicklungserscheinungen aber auf bloße Epiphänomene von Erhaltungsprozessen kleinster Lebenseinheiten, die erst durch ihre Vergesellschaftung in irgendwelchen organischen Einheiten das Bild des »Wachstums« der »Entfaltung«, der »Entwicklung« darstellen sollten. Wie tief diese Ideen auch in die heutigen Grundvorstellungen, z. B. der Zellenlehre und der Entwicklungslehre, hineinreichen, kann an dieser Stelle nicht gezeigt werden. Die ethischen Irrtümer erscheinen jedenfalls dem tiefer sehenden Blicke nur als ganz spezielle Irrtümer, die aus einer falschen Auffassung des Lebens überhaupt hervorgingen. Den genannten Forschern kommt das Verdienst zu, wenigstens für die Ethik mit diesen Irrtümern gebrochen zu haben. Sie haben auch völlig richtig gesehen, daß es ein ganzes System von Werten und ihnen entsprechenden Moralnormen gibt, die schon aus der Natur und dem Wesen des Lebens selbst folgen und hervorgehen, und für die es eines Hinblicks auf höhere als vitale Werte, eines solchen auf geistige Werte und die ihnen zugehörigen Akte — oder gar auf die Gottheit — nicht bedarf. Aus dem Verhältnis der Einheit des Lebens, des Lebensgefühls und der allem Leben immanenten Tendenz zu sinnlichen Gefühlen und Antrieben geht in der Tat gleichfalls schon eine Rangordnung sowie ein Bewußtsein des Sollens, der Verpflichtung und gewisser Normen hervor, für deren Konstitution und Ableitung es keinerlei Hinblicks auf die spezifisch geistigen Akte, ihre Gesetzmäßigkeit und ihre Daseinsform, die Persönlichkeit, bedarf. Es sind die früher von uns herausgehobenen Werte von Edel-Gemein, Macht und Wohlfahrt usw. Nur in dem Augenblick verfielen sie in Irrtum, als sie die Lebenswerte als die höchsten ansahen, und als sie jede Ethik als falsch aufgewiesen zu haben meinten, die Werte über jene des Lebens hinaus annimmt. Auch Nietzsche, der ja das vitalistische Prinzip der Ethik mit ihnen teilt, waren sie durch die tiefe Einsicht überlegen, daß Liebe, Sympathie, Hingabetendenz, Opferstreben ebenso wesenhaft allem Leben eigentümlich ist, wie die Tendenz zu Wachstum, Entfaltung und Macht. Den Irrtum, Leben sei an erster Stelle »Daseinserhaltung«, hatte ja auch Nietzsche gründlich überwunden, nicht aber den anderen, daß es ausschließlich Selbsterhaltung, resp. — nach seiner Auffassung — Selbstwachstum sei. Vielmehr nahm er gerade in diesem Punkte die gesamten Irrungen einer falschen und einseitigen Biologie und Psychologie auf, und zwar besonders in der Formulierung, die sie durch das »Kampf ums Dasein«-Prinzip durch Darwin

erhalten hatten. Hatten aber (wie ich an anderer Stelle zeigte[1]) die früheren Moralisten und Biologen die positive Wertschätzung der Sympathiegefühle und der Liebe nicht aufgegeben (z. B. Spencer und Darwin), gleichwohl aber sie auf einen Mechanismus von Selbsttäuschungen und Illusionen zurückgeführt, so zog Nietzsche die unter seiner — mit jener geteilten irrigen — Grundvoraussetzung sehr berechtigte Konsequenz, daß alle Sympathiegefühle und die ganze Liebes- und Sympathiemoral, die sich auf sie aufbaue, sowie ihre noch geltende Wertschätzung eine Folge niedergehenden Lebens sei. Faktisch schließt die richtige Auffassung des Lebens als Tendenz zur »Macht« gar nicht aus, daß Teilnahme und Sympathie an fremden Lebensprozessen gleichfalls zur ursprünglichen Tendenz des Lebens gehören. Aus dieser Verknüpfung entspringt vielmehr gerade die Idee eines vereinigten Machtstrebens der Lebewesen und einer gegenseitigen Unterstützung in der Machtgewinnung und damit auch wieder als Folge die größere Wirksamkeit jener Machttendenz. Doch kehren wir zur Frage des »Egoismus« zurück. Schon die einfachsten Tatsachen der Lebenserfahrung zeigen, daß der »Egoismus« keine ursprüngliche Lebenstendenz ist, aus der erst durch die Vermittlung der Idee und des Gefühls der steigenden Interessensolidarität die Sympathiegefühle sich zu entwickeln hätten, so daß diese zu einem ursprünglichen Egoismus erst genetisch hinzutreten; sie zeigen vielmehr, daß umgekehrt der Egoismus auf einem Ausfall, auf einer Wegnahme der allem Leben ursprünglich eigenen natürlichen Sympathiegefühle beruht.

Bekanntlich hat die Lehre, die Sympathiegefühle aus einer ursprünglichen Tendenz der Selbsterhaltung aller Wesen ableiten will, die mannigfachsten Umformungen durchgemacht. Ausgegangen von jener ganz naiven Auffassung, wonach all unser Werten und Tun auf Berechnung des eigenen Vorteils beruhen solle, versuchte man später sich diese »Entwicklung« der Sympathiegefühle aus dem Egoismus immer indirekter und immer weniger durch bewußte Überlegung geleitet vorzustellen. John Mill, der jedem Menschen bei seiner Geburt noch die bloße Tendenz zu seiner Daseinserhaltung zuschreibt, suchte zu zeigen, wie durch Ähnlichkeitsassoziation zwischen fremden Schmerzzuständen und deren Ausdrucksnachahmung und eigenen erlebten Schädigungen schließlich das Bestreben entsteht, fremden Schmerz auch da zu vermindern, wo er nicht mit eigenem verknüpft sei; indem die jeweilig primären Glieder dieser Assoziationsketten

1) Siehe mein Buch über »Sympathiegefühle«.



(die eigenen Schädigungen und Schmerzen) ausfallen, soll sich ein Bestreben ausbilden, fremden Schmerz auch da zu vermindern, wo er nicht mit eigenem in der Erfahrung verknüpft ist. Spencer ging noch weiter. Er ließ die Dispositionen zum Mitgefühl den Einzelmenschen schon angeboren sein, verlegte aber jenen automatischen Prozeß, durch den sich auch nach Mill Sympathie ausbilden soll, in die Geschichte der Ahnenreihen der betreffenden Wesen. Bei all diesen Versuchen blieb aber das ursprünglich falsche Prinzip natürlich vollständig gewahrt. Ja bei Spencer wurde außerdem noch die menschliche Geschichte mehr oder weniger auf den Kopf gestellt, indem er gerade den Zustand der »Gesellschaft« und zwar in concreto den die modernen Gesellschaften charakterisierenden Zug des vorwaltenden Individualegoismus in die ursprünglichen »Gemeinschaftsbildungen« hineinsah, für deren Wesen gerade charakteristisch jenes Prinzip ist, das ich anderwärts das »Prinzip der Solidarität« genannt habe.[1] Wie aber schon die Lebenserfahrung zeigt, daß erst bestimmte Erfahrungen, z. B. Enttäuschung eines ursprünglichen Vertrauens oder Krankheit, die alle Aufmerksamkeit auf den eigenen Organismus lenkt, und analoge Ursachen und gleichzeitig die spezifisch verstandesmäßige Verarbeitung bestimmter Lebenserfahrungen zur Erscheinung des »Egoismus« führen, so gilt es auch für geschichtliche Zeitalter, daß die Gemeinschaften im selben Maße innerlich erkrankt oder der Senilität verfallen sind, in denen der Egoismus zum regierenden Lebensprinzip wird. Ich hebe hierbei hervor, daß das Gesagte auch mit richtigen objektiv biologischen Vorstellungen genau zusammenstimmt. Die Tendenz zur Arterhaltung ist von Hause aus in den Lebewesen um so stärker und überwiegender gegenüber der Individualerhaltung, als nicht ganz besondere Anpassungsbedingungen Richtungen des Handelns vorschreiben, eine gewisse Gesamtlebensfülle in höherem Maße durch längere Lebensdauer der Individuen, als durch kürzere Lebensdauer bei gesteigerter Fortpflanzung zu erhalten und zu steigern. Sowohl die Lebensalter der Arten, wie das jeweilige Verhältnis von Lebensdauer und Reproduktionstendenz stellt sich als Anpassungserscheinung dar. Darum stellt die Arterhaltung durchaus nicht etwa die Summe der gelungenen Daseinserhaltungen der Individuen dar, sondern hat prinzipiell eine der Individualerhaltung vorangehende primäre Tendenz in den Lebewesen zur Grundlage. Der Reproduktions- resp. der Fortpflanzungstrieb geht dem Erhaltungstrieb vorher, und nur in dem

1) Siehe Ressentiment und moralisches Werturteil, S. 359.



Maße, als der Fortpflanzungstrieb bestimmte Hemmungen findet, bildet sich ein gesteigerter Erhaltungstrieb der Individuen aus. Und auch objektiv erscheint der organische Träger der jeweiligen Fortpflanzungsenergien nicht als ein Teil des Individuums (z. B. die Keimzelle als eine Zelle unter den anderen, die den Organismus zusammensetzen), sondern das organische Individuum erscheint als »Teil« jenes Trägers der Fortpflanzungsenergien insofern, als es in ihm bereits prädeterminiert ist. Dieser Satz, der in Weismanns Lehre von der Kontinuität des Keimplasmas nur eine seiner möglichen Formulierungen erhalten hat, aber durchaus nicht mit ihr zusammenfällt, bleibt bestehen, wie immer man über die Vererbbarkeit derjenigen Eigenschaften, die das Individuum in seinem Leben erworben hat, denken möge. Denn jene Erwerbsfähigkeit ist selbst ein auf gewisse Arten von Tieren beschränktes Vermögen. Was nun aber so für das Verhältnis von Selbsterhaltungstrieb und Hingabetrieb, Egoismus und Sympathie, Individual- und Arterhaltung, innerhalb einer bestimmten Art, gilt, das behält seine Geltung, auch wenn wir die Arten in ihrem Verhältnis zueinander und schließlich noch höhere Einheiten der Lebewesen, ja die großen organischen Reiche in ihrem Verhältnis zueinander ansehen. Nur eine bestimmte Formulierung nämlich jener falschen Auffassung des Lebens als »Selbsterhaltungstendenz« der Einzelorganismen stellt auch jene Lehre dar, welche allen organischen Fortschritt aus einem sogenannten »Kampf ums Dasein« ableitet. Prüft man zunächst den historischen Werdegang dieser Lehre, so ist es sehr charakteristisch, daß sie in der Übertragung von Begriffen aus menschlich-zivilisatorischen Verhältnissen auf die außermenschliche Lebewelt beruht, und soweit sie auf den Menschen angewandt worden ist, auf der Übertragung von an der westeuropäisch-industrialistischen modernen Zivilisation abgezogenen Begriffen auf die Formen des älteren Menschentums. Aus der eindringlichen Anschauung der mit dem englischen Industrialismus verknüpften Arbeiter- und Menschenkämpfe um Lohn und Nahrung und der damit einhergehenden Massenarmut erwuchs in dem Kopfe eines orthodoxen Predigers, der schon vermöge seiner calvinistischen Dogmatik die Natur nur als etwas »Armes« und »Dürftiges«, als einen für die Macht der Lebenstriebe zu kurz geratenen Tisch ansehen mußte, jene Idee eines notwendigen Konkurrenzkampfes der Menschen um ihre Nahrung und die damit eng verknüpften bekannten Lehren, die das sogenannte Malthussche Bevölkerungsgesetz ausdrückt. Diese Idee übertrug Darwin auf die gesamte organische Natur. Schon diese Genesis der Idee kann die Befürchtung

nahe legen, ob mit jener Lehre vom Kampf ums Dasein, als einer notwendigen Fortschrittsbedingung für das Leben, nicht etwa eine bloße Projektion ganz spezifisch menschlich-historischer Verhältnisse in das große Ganze der organischen Natur vorgenommen worden ist. Eingestellt auf den Kampf, den er als Kampf der Menschen um sich sah, auch gegenüber der Pflanzen- und Tierwelt, hat sich Darwin niemals bewußt und scharf das Problem vorgelegt, welche Maßverhältnisse denn im Ganzen der organischen Natur zwischen den Tendenzen zur gegenseitigen Solidarität und Unterstützung, zur Hingabe und zum Opfer und dem auf den Egoismus der Daseinserhaltung gegründeten Kampfprinzip bestehen. Nun geht es aber nicht an, zu sagen, wie das häufig geschieht, daß eben beides in der Natur herrsche, Kampf und Unterstützung, Konkurrenz und Solidarität, und dies in einer Vermischung, die jede Bestimmung, was das Stärkere sei, was das Vorwiegende und Charakteristische, ausschließe. Es ist vielmehr sehr wohl das Problem zu stellen, welche von diesen beiden Tendenzen die die andere fundierende sei. Da könnte nun aber a priori eine doppelte Möglichkeit vorliegen. Es könnte sein, daß das Kampfprinzip in dem Maße überwöge, je tiefgehender und grundlegender die Kriterien sind, nach denen wir eine Einteilung und Systematik der Lebewesen vornehmen können, daß aber das Prinzip gegenseitiger Unterstützung an Boden und Herrschaft um so mehr gewänne, je sekundärer und abgeleiteter die Kriterien sind, nach denen eine solche Systematik vorgenommen ist; und es könnte umgekehrt sein. Ehe wir anderenorts die Frage stellen, welche dieser beiden Möglichkeiten verwirklicht ist, können wir doch die Frage entscheiden, in welchem Falle der beiden Möglichkeiten man von einem »Vorwiegen des einen Prinzips« über das andere reden könnte. Diese Frage aber beantwortet sich, wie mir scheint, dahin, daß wir nur dann sagen können, es sei das Kampfprinzip das Bild des Grundaspektes der organischen Natur, wenn der Kampf mit der Tiefe und Bedeutung der Kriterien jener Einteilung sich steigert, das entgegengesetzte Prinzip der Unterstützung und Solidarität aber nur dort als verwirklicht hervortritt, wo die Kriterien unserer Systematik sich als mehr abgeleitete darstellen. Geht man mit diesen Voraussetzungen, die mir unbestreitbar erscheinen, an die Tatsachenfrage heran, so glaube ich, daß der Grundaspekt der organischen Natur andere Züge annimmt, als diejenigen, die ihm Darwin in seinem Gemälde verliehen hat. Je tiefgreifender die Kriterien der Einteilung werden, desto größere Bedeutung gewinnt das Prinzip der Solidarität über das des Kampfes, so daß man sagen könnte,

der Gesamtaspekt des Lebens sei: Innerlich Solidarität und Einheit, äußerlich Kampf und Zwiespalt. Geht man aus von der einschneidendsten Verschiedenheit der uns bekannten Lebewesen, den Richtungen des pflanzlichen und tierischen Daseins, so ist hier der Kampf ganz und gar dem Prinzip der Solidarität untergeordnet. Die verschiedenen Ernährungsformen beider Reiche schließen einen Kampf aus, oder machen ihn wenigstens ganz sekundär. Wohl aber bedingt die pflanzliche Ernährungsform auch jene der Tiere. Geht man nun in dieser Richtung weiter, so zeigt sich, daß nur in dem Maße das Kampfprinzip Bedeutung gewinnt, als die betreffenden Wesen und Einheiten, die in den Kampf geraten (seien es Anpassungsformen und Varietäten einer Art, Arten untereinander, Individuen innerhalb einer bestimmten Anpassungsform und Varietät), bereits von einer höheren Einheit eines tiefer liegenden Einteilungskriteriums umschlossen sind, die im Verhältnis zu einer Einheit gleicher Ordnung oder mehrerer solcher im vorwiegenden Verhältnis der gegenseitigen Unterstützung und Solidarität stehen.

Hierzu kommt unterstützend noch eine zweite Überlegung. Ich habe schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß mit besonderer Deutlichkeit Spencer den Grundfehler machte, das Milieu des Menschen und die ihm entsprechenden Denkformen als Gegenstand der Anpassung allen Arten zugrunde zu legen, und daß sich insofern seine gesamte Entwicklungslehre als ein großer Anthropomorphismus darstellt. Anstatt zu sehen, daß bei derselben Weltgegebenheit (als Korrelat von reiner Vernunft und reiner Anschauungsgegebenheit) die Arten auf Grund ihrer Organisation sich ganz verschiedene Milieus aus dem großen Ganzen der (phänomenal reduzierten) Welt herausschneiden, und daß auch noch die »Natur« unserer mechanischen Physik und Chemie innerhalb der Grenzen der Strukturbeschaffenheit des Menschenmilieus liegt (wie weit immer sie über den besondern Inhalt der natürlichen Weltanschauung hinausgehe), tat er so, als ob alles Leben gleichsam die Aufgabe habe, sich eben diesem Menschenmilieu anzupassen.[1] Die Folge war, daß er auch die Organisationsunterschiede der Lebewesen auf eine Häufung und Kumulierung differenziell entstandener Anpassungsmerkmale der einzelnen Organe der Lebewesen zurückführen zu dürfen meinte. Abgesehen von ihren großen Differenzen in der Frage, wie diese Anpassung erfolge und welche Rolle dabei

1) Siehe hierzu meine Arbeit über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« (Niemeyer 1914).



die Selektion der jeweilig best angepaßten Variationen und welche die Vererbung funktionell erworbener Eigenschaft bestimme, war aber Darwin mit Spencer in diesem Grundirrtum einer Meinung. Nun ist aber folgendes sehr klar: Eine Grundbedingung für die Möglichkeit eines Konkurrenzkampfes ist, daß er nur da stattfinden kann, wo den im Kampfe liegenden Lebenseinheiten noch eine gemeinsame Milieustruktur gegeben ist, resp. in dem Maße, als diese Milieustruktur gemeinsame Bestandteile aufweist. In dem Maße, als dies nicht der Fall ist, fehlt ja für den Kampf der gemeinsame Boden. Ist nun aber, wie ich früher behauptet habe, die primäre Tendenz des Lebens nicht die Tendenz, an ein gegebenes Milieu sich anzupassen, sondern alles gegebene Milieu zu transzendieren, zu erweitern und neues zu erobern, so kann auch das Prinzip des Kampfes nur insoweit in Tätigkeit treten, als diese ursprüngliche Tendenz stagniert, und an ihrer Stelle die bloße Anpassungstendenz an ein gegebenes Milieu überwiegend wird. Soweit dies der Fall ist, ist allerdings Kampf um die Güterdinge dieses Milieus die notwendige Folge; soweit es dagegen nicht der Fall ist, werden die Lebenseinheiten im selben Maße, als sie sich entwickeln und ihr Milieu erweitern, auch jenen Kampf überflüssig machen oder einschränken und ruhig im großen Ganzen des Universums und angesichts seiner überreichen Tafel nebeneinander zu leben vermögen.

Hierzu tritt noch eine weitere Überlegung, die sich zum einen Teil gegen das Prinzip der Lebensrelativität der sittlichen Werte selbst richtet, gleichzeitig aber auch es in Frage stellt, ob der »Mensch« von diesem Prinzipe aus den Wert denn behält, den auch die biologische Ethik ihm zubilligt. Soweit wir unter »Leben« nur die irdische Organismenwelt verstehen, ist dem Leben durch Naturgesetze bekanntlich zweifellos ein Ende gesetzt. Wie Individuen und Arten dem Tode verhaftet sind, so es ist auch das irdische Leben selbst, sei es nun durch die mit der steigenden Annäherung der Erde an die Sonne sich vollziehende Temperatursteigerung, sei es vermöge des die ganze Natur beherrschenden Gesetzes, wonach alle Energie sich in Wärme umzusetzen strebt und die Differenzen der Energie sich vermindern; eine Tendenz, gegen die das Leben (wie Bergson und Auerbach gezeigt haben) zwar aus seiner Natur heraus anzukämpfen scheint, der gegenüber aber das irdische Leben wenigstens schließlich ohnmächtig bleiben muß. Das irdische Leben wird makroskopisch gesehen kaum eine Sekunde in der Geschichte des Weltalls währen, und alle aus ihm allein hervorgegangenen Produkte und Werke

werden in dieser Sekunde eingeschlossen sein. Wären die irdischen Organismen nicht bloß Träger, an denen das Leben eigengesetzmäßig zur Erscheinung kommt, analog etwa wie der überall verbreitete Magnetismus an den positiv und negativ geladenen Körpern[1], und bestünde es nur in den Eigenschaften und Tätigkeiten dieser Organismen, so wäre es ein sonderbares Verlangen, für die lächerlich minimale Verlängerung jener Weltsekunde (die das »Leben« in diesem Sinne nur währt), die durch sogenannte »sittliche Handlungen« (d. h. ja eben dann »lebenfördernde« Handlungen) und Unterlassung unsittlicher, erreicht werden mag, die Preisgabe von soviel vitalem und sinnlichem Glück zu fordern, wie dies im Gefolge der ethischen Normen unweigerlich liegt. Dazu schlösse der Gedanke eines Unterganges des Lebens überhaupt in diesem Falle auch die Aufhebung aller sittlichen Werte ein — eine Idee, die allem Bewußtsein des Sinnes sittlicher Werte evident widerstreitet.

Es tritt hinzu: Eine zweifellos positive Wertschätzung lebendiger Formen verdient auch das Maß der Unabhängigkeit des Daseins, das diese Formen von anderen besitzen. Je abhängiger solche Formen von anderen sind, desto gefährdeter und verletzlicher müssen sie auch sein, und desto zeitlich früher wird sich in der Absterbeordnung des irdischen Lebens an ihnen jenes Schicksal vollziehen, das schließlich das Schicksal alles irdischen Lebens ist. Nun ist aber unsere irdische organische Natur so gebaut, daß die größte Unabhängigkeit (zwischen den großen Reichen) den Pflanzen zukommt; Tiere können sich bekanntlich nicht ernähren, ohne daß die grünen Pflanzen ihnen aus anorganischen Stoffen organische Nahrung bereiten. Innerhalb der Tiere aber ist der Mensch als Carnivor mehr von allen anderen Tieren abhängig als irgendein anderes Tier. Es kommt hinzu der allgemeine Satz, daß je differenzierter ein Wesen ist und je mehr seine Lebensbedingungen und Zeugungsbedingungen an immer spezifischere Bedingungen geknüpft erscheinen, die Bedingungen solcher Art — im Ganzen der Natur und ihrer Entfaltung — auch um so unwahrscheinlicher vorkommen. Das Gesagte angewandt auf den Menschen, erscheint gerade er in ganz ausgezeichnetem Maße jenes Lebenswertes einer unabhängigen und dauerfähigen biologischen Existenz zu entbehren.

Aus dem Gesagten geht mithin hervor, daß der Satz, der Mensch stelle das wertvollste Wesen der Natur dar — sofern er nicht eine

1) Ich entnehme das Bild dem Buche von Oliver Lodge über »Leben und Materie«.



bloße anthropomorphe Selbstverliebtheit zur Ursache hat und einen objektiven Sinn haben soll — vom Standpunkt biologischer Werte aus gesehen sich durchaus nicht rechtfertigen läßt. Auch vermögen den Menschen jene zwei Hauptfähigkeiten zur Bildung einer Zivilisation allein, vermöge deren man ihn dasjenige Tier nennen kann, das bewegliche Zeichen zur Verständigung zu ersinnen und künstliche Werkzeuge zu bilden vermochte, sowie sein Werk — die Zivilisation selbst samt dem ihr immanenten »Fortschritte« — über dieses biologische Verdikt nicht hinauszuheben. Bekanntlich haben z. B. Herbert Spencer und Friedrich Nietzsche aus ihrer Voraussetzung, es seien die biologischen Werte die »höchsten Werte« ganz verschiedene Konsequenzen bezüglich der Beurteilung des Wertes der Zivilisation gefunden. Während H. Spencer von dieser Voraussetzung aus die Zivilisation meinte rechtfertigen zu können und gleichzeitig zeigen zu können, daß sie durch ihren »Fortschritt« alle Wunden, die sie geschlagen hat, wieder heilen könne, ist Nietzsche mehr in die Richtung einer Verneinung des Wertes der Zivilisation und zur Verherrlichung dessen gekommen, was er schließlich die »blonde Bestie« nannte. Wenn Spencer zu seinem Resultate kam, so ist das aber nur eine Folge seiner prinzipiellen Irrungen über die Natur des Lebens gewesen. Nietzsches Lösung dürfte daher in dieser Frage — allein — prinzipiell mehr Recht zukommen. Beide aber irren eben in ihrer Voraussetzung, daß das Leben der höchste Wert sei. In der Tat stellt sich der Mensch und seine Zivilisation, sofern sie an biologischen Werten gemessen werden sollen, als eine Art faux pas in den Tritten dar, die das Leben auf Erden in seiner Entwicklung gegangen ist. Kennt man keine höheren Werte als die biologischen, so muß man ihn mit und trotz seiner Zivilisation als das »krank gewordene Tier« bezeichnen, und auch sein Denken erscheint konsequent dann nur als eine Form seiner Erkrankung. Ich sage damit nichts anderes als das, was auch schon I. Kant (siehe Grundl. d. Metaphys. d. Sitten 1. Abschn. S. 12 bei Vorländer) gesagt hat. »Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann.« Zieht man nun gar in Betracht,

welcher Mittel auf Grund unserer heutigen positiven Kenntnisse der lebendigen Evolution sich die Natur bedient, um höhere Organisationen zu schaffen, so hat unter diesen bewußte Wahl, Vernunft usw. kaum eine Stelle. Denn wie immer man die lebendige Evolution verursacht denken möge, sei es nur durch die Allmacht der Naturzüchtung und Selektion, sei es außerdem noch mit Hilfe einer dem Leben immanenten Tendenz zu höheren Organisationen und der kumulierenden Wirkung der Vererbung funktionell erworbener Eigenschaften, so hat auch im letztgenannten Falle die »Vernunft« hierbei keinerlei Rolle. Denn auch was im physiologischen Sinne »Funktion« zu nennen ist, hat mit geistigen Faktoren nichts zu tun. Nicht also ein biologisch besonders wertvolles, sondern das unter den bekannten, schon im Pflanzenreich z. B. wirksamen Mitteln der Höherzüchtung weitaus wertloseste Mittel haben wir dann in der menschlichen »Vernunft« zu sehen. Wenn die Natur faktisch nur durch Ausbildung dieser gegenüber dem Instinkt und Automatismus soviel schlechter arbeitenden Instrumente — wie es Vernunft und Gewissen wären — eine »Erhaltung des Menschengeschlechts« erzielen konnte, so deutet das nur darauf hin, daß ihr durch die besondere biologische Minderwertigkeit dieses Typus alle sonst gebräuchlicheren und wertvolleren Mittel zur Erhaltung und Steigerung des Lebens verloren gegangen waren. Dazu kommt, daß der bewußte Verstand, was immer er durch das Surrogat der künstlichen Anpassung für die Erhaltung des Menschen leistet, auf alle jene lebenfördernden psychophysischen Automatismen und Instinkte, die beim Menschen noch wie als Reste der damit so viel reicher begabten höheren Tierarten (wie z. B. der Insekten) erscheinen, eine direkt schädigende Wirkung ausübt. Ist es doch geradezu ein Gesetz zu nennen, daß automatische Lebenstätigkeiten (auch psychische) in dem Maße gestört werden und erkranken, als sie bewußt vollzogen und von bewußter Wahl und Aufmerksamkeit begleitet werden.

Am allerunsinnigsten aber erscheint jene Schätzung des Menschen — sofern sie über den Ausdruck seiner Selbstverliebtheit hinausgehen und sachentsprechend sein soll — dann, wenn die bloße Erhaltungsfähigkeit eines lebendigen Systems im Dasein zum Maßstabe seines Wertes gemacht wird — wie es z. B. bei Spencer geschieht. Denn dann muß doch der Mensch — nach der Regel der Ökonomie — mit seinem höchstdifferenzierten Nervensystem allen einfacher ausgerüsteten Wesen gegenüber etwa so wie gegenüber dem Gebirgsburschen der Bergfex erscheinen, der den Berg, den jener mit einem einfachen Stock ersteigt, nur mit einem sehr großen und weitschichtigen Apparat



(von Steigeisen, Leinen, Schneebrillen usw.) erklimmt. Da aber doch wohl der erstere der »bessere« Bergsteiger ist, so müßte – bei dieser Messung – auch der Mensch als das niedrigere Wesen angesehen werden, – sofern eben nicht höhere Werte durch die größere Differenzierung realisiert werden, als ohne sie. Also höhere Werte als »Erhaltung im Dasein«. Um aber diese Werte beim Menschen auch als »höher« nachzuweisen, muß man die menschlich bedingten — ja die vitalen Werte überhaupt verlassen.

Nun könnte vielleicht gesagt werden: Auch nach den wahren vitalen Werten selbst ist der Mensch das »höchste« der Wesen: Ist er doch das mächtigste der Lebewesen, das Lebewesen des größten und weitesten Aktionsspielraums und des größten Milieus! Indes ist es eben die Frage, wodurch dem Menschen diese Macht zukommt! Und hier duldet es doch keinen Zweifel, daß es nicht seine vitale Organisation ist, sondern daß es seine künstlichen Werkzeuge sind, die ihm diese gesteigerte Macht verleihen, resp. seine Fähigkeit, solche herzustellen. Nun stehen aber die vitale Ausbildung und die Entwicklungshöhe jener Fähigkeit für die Zivilisation in dem zweifellosen Wertverhältnis: 1. daß sich ein Werkzeug zu bilden nur verlohnt, wo die vitale Entwicklungsfähigkeit, ein Organ auszubilden (für die Realisierung desselben Wertes), fehlt; 2. daß sich Zivilisation und eine Fähigkeit für sie, die selbst hier nur eine vitale Fähigkeit neben anderen ist, auch nur in dem Maße ausbildet, als eine fernere rein vitale Entfaltung stagniert, und damit auch in dem Maße, als der betreffende Arttypus einen »fixierten« Charakter aufweist. Soweit daher der sog. »Verstand« gleich dieser Fähigkeit ist, künstliche Werkzeuge zu bilden, ist er ein Vorzug nur, sofern man bereits eine mangelhafte Vital-Organisation, oder eine solche, die solcher künstlicher Surrogate bedürftig ist (da sie eben organisch fixiert ist), voraussetzt. Es ist daher ein prinzipiell unrichtiger Gesichtspunkt, der in seinen Folgen geradezu zu einem Umsturz der Wertordnung führt (wie ich anderwärts zeigte), wenn man im Werkzeug eine Erweiterung der Organe sieht.[1] Wohl kann die Ausbildung des Verstandes im Unterschied z. B. zum Instinkte noch als ein vitales Entwicklungsergebnis angesehen werden, d. h. die Ausbildung der Fähigkeit der Werkzeugsbildung. Nicht aber können die Werkzeuge selbst und die Handlungen, die ihrer Herstellung dienen, als eine Erweiterung der vitalen Macht angesehen werden. Auch jene Verstandesausbildung ist vielmehr bereits die Folge eines stagnie-

1) Siehe Ressentiment und moralisches Werturteil, S. 362.



renden Lebens, die Folge also eines vitalen Defizits. Der Mensch ist das »verständige Tier« geworden vermöge desselben Grundes, vermöge dessen innerhalb der Menschheit ja auch die vital Schwachen vor allem die Träger der »Klugheit«, der »Berechnung«, der »Schlauheit«, der »Vorsicht«, der künstlichen Rationalisierung des Daseins werden und aus dem heraus schon im höheren Tierreich die Schlauheit vielfach zum Surrogat für fehlende Kräfte der Selbstverteidigung wird. Es ist also die Ohnmacht des Menschen im vitalen Sinne, seine einzigartige Hilfsbedürftigkeit und der Stillstand des Differenzierungsprozesses der periphereren Organe, es ist vor allem die Fixierung seiner vitalen Entwicklungsfähigkeit, die Tatsache, daß er – wie Weismann sagt – die »fixierteste Tierart« ist, welche zur Ausbildung seiner Befähigung für die Zivilisation führte. Anstatt wie das gesamte Leben, das zu ihm hinführte, weiterzuschreiten und sich in ein »reicheres Milieu« organisch hineinzuentfalten, z. B. durch Ausbildung neuer Sinnesfunktionen und Empfindlichkeit für neue Qualitäten, erweiterte er nur künstlich seinen Spielraum an Dingen mit denselben Qualitäten innerhalb eines stabilen Milieus: d. h. er »paßte sich an sein Milieu an« – ohne es zu »erweitern« (in dem Sinne des Wortes, wie es erweitert wurde im Laufe der Entwicklung von einer Art zur höher organisierten Art). Man könnte bildlich auch sagen: der Mensch habe sich vergafft in sein Milieu. Ja es gilt sogar: die durch bloße Zivilisation erreichte Ausbildung und »Anpassung« hat eher ein Zurückgehen der vitalen Fähigkeiten zur Folge gehabt. So geht der Geruchssinn mehr und mehr zurück; so das Gedächtnis durch Schrift und Druck; so wird die Zivilisation Ursache von mehr sinnlichen Bedürfnissen, als sie Mittel zu deren Befriedigung bringt, und erzeugt mehr Krankheiten, als sie durch den Fortschritt der Medizin und Hygiene zu heilen vermag; sie wird zur Ursache einer Vermehrungsabnahme der Menschheit durch die in ihrem Gefolge befindliche geringere Fruchtbarkeit, und dies in prinzipiell höherem Maße, als es durch mögliche Hinausschiebung der Todestermine – vermöge der Wissenschaft und Hygiene – wieder einzubringen ist. Als Ganzes fixiert sie dazu die Schwachen gegenüber den Starken und erhält sie fortpflanzungsfähig; denn nicht dem Aussterben wie in der Natur, sondern nur der Deklassierung verfallen unter ihrer Herrschaft die »Schwachen«. Aber die Deklassierung hat keinen vitalen Förderungswert, den nur der Ausschluß aus der Fortpflanzung hätte. Da dieser aber nicht erfolgt, so muß sie allein gerade die Schwachen relativ vermehren und auch ihre Werte mehr und mehr zur Herrschaft gelangen lassen.



Ist nun nach dem Gesagten der Satz: »Der Mensch ist das höchstwertige der Lebewesen« biologisch ungerechtfertigt, so springt klar heraus, daß nur unter der Zugrundelegung anderer Werte als »höchster« als biologische Werte dieser Satz einen objektiven Sinn gewinnt. Und da sind wir am Ziele dieser Untersuchung: Wo wir den »Menschen« also werten, da setzen wir faktisch bereits Werte voraus, die von vitalen Werten unabhängig sind, die Werte des Heiligen und die geistigen Werte. D. h. der »Mensch« ist sofern und nur sofern das »höchste der Wesen«, insofern er Träger von Akten ist, die von seiner biologischen Organisation unabhängig sind, und sofern er Werte, die diesen Akten entsprechen, sieht und realisiert. Nur unter der Voraussetzung des von biologischen Werten unabhängigen und ihm übergeordneten Wertes des Heiligen und der geistigen Werte ist also der Mensch auch das werthöchste Wesen. Das Neue, das in ihm oder an einer bestimmten Stelle seiner Entfaltung hervorbricht, besteht gerade in einem — biologisch gemessen — Überfluß an geistiger Betätigung, so daß es ist, als würde in ihm und seiner Geschichte eine Spalte geöffnet, in der eine allem Leben überlegene Ordnung von Akten und Inhalten (Werten) zur Erscheinung kommt und zugleich eine neue Einheitsform dieser Ordnung, als die wir die »personale« (im Unterschied zu Ich, Organismus usw.) anzusehen haben und deren Band Liebe und auf sie fundiert reine Gerechtigkeit ist. Die Idee dieser Einheitsform als des letzten Trägers des Wertes »heilig« aber ist die Idee Gottes und das Reich der ihm zugehörigen Gliedpersonen und ihrer Ordnung, das »Gottesreich«. Damit aber kommen wir zu einem merkwürdigen Ergebnis! Der »Mensch«, als das »höchstwertige« irdische Wesen und als sittliches Wesen betrachtet, wird selbst faßbar und phänomenologisch erschaubar erst unter Voraussetzung und »unter dem Lichte« der Idee Gottes! So daß wir geradezu sagen können: Er ist richtig gesehen nur die Bewegung, die Tendenz, der Übergang zum Göttlichen. Er ist das leibliche Wesen, das Gott intendiert und das Durchbruchspunkt des Reiches Gottes ist, in dessen zugehörigen Akten sich erst das Sein und der Wert der Welt konstituiert. Wie unsinnig also die Idee Gottes umgekehrt als einen »Anthropomorphismus« anzusehen, wo doch umgekehrt in dem Theomorphismus seiner edelsten Exemplare der einzige Wert auch seiner »Menschlichkeit« beruht! So macht die Intention des Menschen über sich und über alles Leben hinaus eben sein Wesen aus. Das eben ist der eigentliche Wesensbegriff des »Menschen«: Er ist ein Ding, das sich selbst

und sein Leben und alles Leben transzendiert. Sein Wesenskern – abgesehen von aller besonderen Organisation – ist eben jene Bewegung, jener geistige Akt des Sichtranszendierens! Dies aber verkennen die »humane« Ethik und die »biologische« Ethik in gleichem Maße.

Wieder aber ist es hier die entwicklungsgeschichtliche Biologie, welche hier die Einheit der Wahrheit bezeugt, indem sie das Ergebnis der Philosophie rechtfertigt. Alle positiven Untersuchungen über die Entstehung des Menschen im biologischen Sinne, sowohl die morphologische und physiologische Rassenvergleichung in Verbindung mit dem Vergleich der Rassen mit den Primaten, wie die Paläontologie schwanken gegenwärtig noch zwischen der polyphyletischen Hypothese, d. h. dem Satze, daß der Mensch keine in sich abgeschlossene Einheit des Blutes darstellt, und der monophyletischen Lehre. Damit aber ist die definitorische Einheit des Menschen als biologisches Artwesen auch selbst in Frage gestellt.[1] Um so weniger kann also von einer einheitlichen sittlichen Anlage des »Menschen« – den Begriff naturalistisch gefaßt – in der Ethik ausgegangen werden. Auf alle Fälle aber gibt es keine strenge Wesensgrenze mehr zwischen Mensch und Tier, sofern wir das Problem biologisch ansehen. Das ganze Problem des Sinns der Evolutionstheorie für die Philosophie liegt nun aber darin beschlossen, was für eine Folgerung hieraus zu ziehen ist. Der Naturalismus schließt: Also ist auch der Mensch nur ein höheres Tier und auch sein Geist und seine sittliche Einsicht ist ein Entwicklungsprodukt der tierischen Entwicklung. Der Irrtum aber dieser Auffassung besteht darin, daß sie überhaupt einen biologischen Einheitsbegriff »Mensch« annimmt und voraussetzt, anstatt das Hauptergebnis jener Lehre in der biologischen Undefinierbarkeit des Menschen zu sehen. Wir aber schließen: Da es keinen biologischen Wesensbegriff Mensch gibt, so liegt die einzige Wesensgrenze und die einzige in Frage kommende Wertgrenze zwischen den irdischen Wesen, die Leben an sich zeigen, überhaupt nicht zwischen Mensch und Tier, die vielmehr systematisch und genetisch einen kontinuierlichen Übergang darstellen, sondern sie liegt zwischen Person und Organismus, zwischen Geistwesen und Lebewesen. Damit ist wenigstens das Problem »der Stellung des Menschen im All« – dem keine Ethik aus dem Wege gehen

1) »Wenn Neger und Kaukasier Schnecken wären, so würden die Zoologen sie für zwei Spezies ausgeben«, urteilt Quenstedt.



kann — klar umschrieben, das schon Augustin, Malebranche und Pascal so tiefsinnig stellten. Im Gegensatz zu den falschen Versuchen einer gewissen Art von Philosophie, dem Menschen als Naturgattung spezifische »Anlagen« zur Sprache, zur Sittlichkeit, Vernunft, ja eine sog. unsterbliche Seelensubstanz anzudichten usw., leugnen wir ausdrücklich schon den Sinn dieser Versuche. Aber wir behaupten, daß innerhalb der kontinuierlichen Evolution von Tier zu Mensch da und dort (also nicht notwendig »überall«) Akte eines gewissen Wesens und Gesetze solcher, Werte eines gewissen Wesens und Zusammenhänge solcher in die Erscheinung treten, die wir ihrem Wesensgehalte nach zunächst aufweisen, um dann zu zeigen, daß sie einer prinzipiell überbiologischen Ordnung überhaupt angehören, und die doch genug an Zahl sind, um aus ihnen uns das Sein einer Welt von Werten, Personen ahnen zu lassen, das wohl da und dort in die menschliche Umwelt hineinblitzt, aber nicht biologischer Herkunft ist.

Blicken wir auf den Grund des Irrtums, der zur Meinung geführt hat, der »Mensch« sei auch biologisch das wertvollste Wesen, so stellt sich uns — am deutlichsten bei Spencer — das Folgende dar: Anstatt jeder Art und Ordnung von Lebewesen dasjenige Milieu zugrunde zu legen, das ihrer organisatorischen Struktur entspricht und »Anpassungsverhältnisse« aller Glieder einer Art nur zu beurteilen in Hinsicht auf das ihrer organisatorischen Struktur entsprechende Milieu, machte Spencer den Fehler, daß er das Milieu des Menschen allen Arten zugrunde legte und das Maß ihrer Anpassungsverhältnisse in bezug auf dieses Menschenmilieu beurteilte. So kam er dazu, auch die Organisationsunterschiede auf Unterschiede von Anpassungsmerkmalen an das Menschenmilieu zurückzuführen, und eben dies bildet auch den grundsätzlichen Fehler seiner Erkenntnistheorie. Wenn er die Kategorien des Verstandes und die apriorischen Elemente der Sittlichkeit auf »Anpassungen« zurückführt, welche die Ahnen erworben haben, die dem Individuum aber nunmehr durch Vererbung angeboren sein sollen, so setzte er dabei als die »Natur«, an die jene Anpassung erfolgen sollte, eben diejenige voraus, die bereits durch eben jene Kategorien in ihrer Struktur bestimmt ist; d. h. soll das, woran die Anpassung erfolgte, nicht jenes unbekannte transzendente X sein, das sein Agnostizismus behauptet — und an dieses kann ja irgendwelche »Anpassung« niemals nachgeprüft werden —, sondern die uns durch natürliche Weltanschauung und Wissenschaft gegebene Natur, so kann diese, die ja bereits von all jenen Kategorien durchzogen ist, also bereits ein Ergebnis der »Anpassung« darstellt, nicht

gleichzeitig Gegenstand einer Anpassung gewesen sein. Es gibt also hier nur zwei Dinge: entweder muß man sich mit Kant jeder weiteren biologischen Herleitung der Verstandesformen[1] entschlagen, und diese als etwas absolut Letztes, ja als eine »metakosmische« Grundlage des Universums ansehen – wie O. Liebmann treffend sagt –, oder aber man muß sie als biologisch herleitbar, dann aber auch nur als das Milieu der menschlichen Art bestimmend ansehen, der eine Fülle von anderen Milieus und analoge Kategoriensysteme gegenüberstehen. Spencers Ansicht dagegen beruht auf einer Gedankenwendung, die man als »Anthropomorphismus« bezeichnen muß. Bezieht er doch von vornherein alle vitalen Organisationen auf den Menschen und sein Milieu und legt dieses auch den übrigen Organisationen heimlich unter. Das heißt aber, er verfährt hier genau so, wie er in seinem ethischen Relativismus auch für die Geschichte menschlicher Wertschätzungen verfährt. Wie er hier, wie ich schon anderwärts hervorhob, alle Werte auf die Werte des gegenwärtigen westeuropäischen Menschen bezieht und die historischen Wertschätzungen für bloß technische Unterschiede in den Arten der Realisierung dieser Werte anzusehen pflegt, – während faktisch Unterschiede der Wertschätzungen und Moralen selbst herrschen, so legt er hier der gesamten Lebensentwicklung den »Menschen« heimlich schon als Ziel zugrunde und zieht in ihren Gang all die Werte und die Formen der Veränderung hinein, die faktisch nur die Bildung der menschlichen Zivilisation geleitet haben. Anstatt sich zu sagen, daß ein Verstand, der für eine bestimmte Art, eben für die Menschenart, aus dem Leben entsprungen ist, niemals das Leben selbst verständlich machen kann – so wenig wie der Teil das Ganze –, ihm vielmehr das Leben notwendig transzendent sein muß, gab er ein Bild vom Leben und seiner Entwicklung, das nur zeigt, wie es ein mögliches Werkzeug hier anfangen müßte, Organismen zu machen, wenn es die Aufgabe hätte, solche gleich einer Maschine zu verfertigen. Auf diesen letzteren Irrtum hat auch Henri Bergson schon eindringlich hingewiesen.[2]

Wenn ich den Satz ausspreche, der Mensch ist der Träger einer Tendenz, welche alle möglichen Lebenswerte transzendiert und deren Richtung auf das »Göttliche« geht, oder kürzer gesagt, er ist der Gott-

---

1) Was wir hier »Verstandesformen« nennen, sind nicht die den Sätzen reiner Logik entsprechenden Akte, sondern die ihnen gegenüber kontingenten Denkeinrichtungen, die zu einem mechanischen Bilde des Universums führen. Vgl. hierzu: Phänomenologie und Erkenntnistheorie.

2) Siehe »L'évolution créatrice«, Einleitung.



sucher, so ist also damit durchaus keine Prädizierung ausgesprochen, deren Subjekt eine schon vorhandene definierbare Einheit des Menschen, sei sie biologischer oder psychologischer Natur, wäre. Eine solche Einheit ist es ja gerade, die ich ausdrücklich leugne; er ist vielmehr seinem Wesen nach nur das lebendige X eben dieses Suchens, das nach allen möglichen psychophysischen Organisationen hin betrachtet noch völlig *variabel* gedacht werden muß, so daß also die Organisation des faktischen, irdischen Menschen nur *eine* verwirklichte Möglichkeit unter all jenen darstellt, für die jenes X einen unendlichen Spielraum läßt. Würde ein Papagei jene Tendenz verraten, so würde er uns »verständlicher« sein, als ein irgendwie einmal auffindbares Glied eines primitiven Volkes, dem jenes Transzendieren über den Lebenswert hinaus fehlen würde. Und er verdiente insofern trotz seiner abweichenden Organisation mit mehr Recht ein »Mensch« zu heißen, als jedes Glied eines Naturvolkes *ohne* sie, von dem aus wir prinzipiell auf alle Fälle *kontinuierliche* Übergänge zum Tiere finden könnten, in die einzuschneiden und eine Grenze zu setzen immer nur ein *Willkürakt* unseres Verstandes sein könnte. Nicht die Idee Gottes, im Sinne einer existierenden positiv bestimmten Realität, freilich ist es, die mithin vorausgesetzt ist, wenn wir das *Wesen* des Menschen erschauen wollen, es ist vielmehr nur die *Qualität* des Göttlichen oder die *Qualität* des Heiligen, in einer unendlichen Seinsfülle gegeben. Was wiederum an die Stelle dieser Wesenheit tritt (in geschichtlichen Zeiten des irdischen Menschen und in den wechselnden Glaubensvorstellungen der positiven Religionen), das darf in keinem Sinne vorausgesetzt werden. Diese Idee selbst aber ist nicht etwa eine empirische Abstraktion an den verschiedenen vorgestellten Götterdingen, die in den verschiedenen positiven Religionen Gegenstand einer Verehrung und eines Kultus wurden, sondern sie ist die letzte (und zwar die oberste) *Wertqualität* in der Rangordnung der Werte, die ursprünglich *leitend* ist auch für die Ausbildung aller positiven Vorstellungen, Ideen und Begriffe von »Gott«. Diese Vorstellungen und Begriffe enthalten in der Tat, wenn wir sie geschichtlich und psychologisch untersuchen, eine Fülle zweifellos »anthropomorpher« Elemente, die mit dem zufälligen historischen Lebensinhalt der Völker in einem jeweils charakteristischen Zusammenhang stehen. Gewiß hat der Gott Mohammeds etwas von dem Charakter eines fanatischen und sinnlichen, durch die Wüste streifenden Scheiks, gewiß hat der Gott des Aristoteles etwas von dem selbstgenugsamen, seiner eigenen Weisheit frohen, kontemplativen griechischen Gelehrten, und sicher haben auch einzelne konkretere



Ausprägungen der christlichen Gottesidee, wenn auf die anschauliche Religiosität der Völker und nicht auf die bloßen Dogmen hingeblickt wird, etwas von der Charaktereigentümlichkeit dieser Völker und auch zeitlich wechselnd mit ihrer jeweiligen historischen Entwicklungsstufe. Der Christengott der jungen germanischen Völker hat in der Tat etwas von dem blauäugigen Aussehen und der blauäugigen Gesinnung eines germanischen Herzogs, an den allein vertragslose Treue bindet, und ist von der romanischen, regimentalen religiösen Gottesvorstellung gewaltig verschieden. Eine solche Betrachtung kann beliebig weit ausgedehnt werden; und es ist Aufgabe der Religionsgeschichte und Religionspsychologie, im Einzelnen zu zeigen, welche verschiedenen Faktoren es sind, welche diese konkreten Objektvorstellungen des Göttlichen, und welche ihrer Elemente sie charakteristisch bestimmt haben, wie z. B. Volkscharakter, Kultformen, Definitionen der Priester, Stufe der Wissenschaft und Philosophie usw. Und abgesehen hiervon wird innerhalb der spezifisch religiösen Erfahrung, die kollektiv Offenbarung und individuell Gnade heißt, an erster Stelle aber durch die Erfahrung der Persönlichkeit des vorbildlich Heiligen, jene Idee des Göttlichen mit positivem anschaulichen Gehalt erfüllt, der einerseits philosophisch nicht weiter herleitbar ist, dem andererseits aber die volle Objektivität zukommt, die dieser selbständigen Erfahrungsart entspricht. Wie das einheitliche Ganze aber des in der »Offenbarung« Erschauten und Erlebten ursprünglich sprachlich geformt und damit mitteilbar wird, wie es sekundär durch Tradition und die kirchlichen Organisationen sich zu fest umschriebenen Dogmen verdichtet, und wie die Auffassung dieser durch die wechselnde theologische Wissenschaft zu einer jeweilig schärferen Bestimmung und Systematik des dogmatischen Gehaltes wird, das hat die Theorie der religiösen Erkenntnis aufzudecken. Hier kommt es uns aber vor allem darauf an, daß ganz unabhängig von diesen Quellen positiver religiöser Erkenntnis und noch mehr unabhängig von den Färbungen, welche die besonderen Charaktereigenschaften und geschichtlichen Lebensinhalte der Völker zur Bestimmung der positiven religiösen Vorstellungen hinzufügen, es eine apriorische Wertidee des »Göttlichen« gibt, welche keinerlei historische Erfahrung oder induktive Erfahrung voraussetzt; ja auch Dasein einer Welt und eines Ich in keiner Weise zur Fundierung hat. Wir nehmen mit dem Gesagten den Wahrheitskern auf, der seit Augustin jener religionsphilosophischen Gedankenrichtung einwohnt, die man »Ontologimus« genannt hat. Hier ist freilich nicht nur die Qualität des Göttlichen, sondern auch das Dasein Gottes selbst im Sinne einer be-

stimmten »Substanz« als etwas angesehen worden, das unmittelbar und intuitiv gegeben sei, und zu dessen Erfassung es keinerlei Voraussetzung des Daseins einer Welt oder gar noch ihrer Beschaffenheit und eines Kausalschlusses von ihr auf ihre letzte Ursache resp. (im »teleologischen« Beweis) der Beschaffenheit dieser Ursache bedürfe. Daß es ein letztes Element unmittelbarer und anschaulicher Natur in allen religiösen Objektideen gäbe, — das ist es, was an dieser Lehre der Wahrheit entspricht. Völlig zurückzuweisen aber ist die mit allen bisherigen Formen des Ontologismus meist verbundene Ansicht, daß wir auch das Dasein im Sinne eines substantiell Wirklichen (Gottes) auf diese Weise erfassen können. Hierzu ist erst die spezifisch religiöse positive Erfahrung in einer Offenbarung überhaupt notwendig. Wird dieses verkannt, so muß der Ontologismus mit Notwendigkeit zu einer nebulosen Mystik werden, welche meinen muß, alle positiven Religionsvorstellungen zersetzen zu dürfen, indem sie sie an der leeren Idee eines unendlichen Seins mißt. Was uns zweitens vom historisch gegeben Ontologismus scheidet, besteht aber darin, daß er als dieses anschaulich gegebene letzte Element in allen positiven Religionsvorstellungen die Idee des unendlichen Seins ansah, und nun in den mannigfaltigsten unzureichenden Weisen, insbesondere durch die Vermittlung des unklaren Begriffes eines »vollkommensten Wesens«, versuchte, jener Idee auch Wertprädikate zu entlocken. Dem gegenüber gilt, daß dieses letzte anschauliche Element den Charakter einer letzten unauflöslichen, aber in der Rangordnung der Werte evident höchsten Wertqualität hat, und eben in dem Werte des unendlich Heiligen besteht. Das Wertmoment bildet daher nicht ein Prädikat einer schon gegebenen Gottesidee, sondern ihren letzten Kern, um den sich alle begrifflichen Fassungen und Bildvorstellungen vom Wirklichen erst sekundär herum kristallisieren. Es sind die im Fühlen und in der Intention der Gottesliebe allein gegebenen, eigentümlich nuancierten Wertqualitäten des Göttlichen, die für die Ausbildung der Gottes*ideen* und Gottes*begriffe* leitend werden. Ein jeder Gott wird schließlich so gedacht und vorgestellt, wie es seinem primär gegebenen Wertwesen entspricht. Damit löst sich die tiefsinnige Paradoxie des Wortes Pascals: »Ich würde Dich nicht suchen, wenn ich Dich nicht schon gefunden hätte«, auf. Dieses »gefunden« geht eben auf jenes Haben des Wertwesens Gottes, in den geistigen Augen des Herzens und der Liebe, in dem Aufblitzen dieser Qualitäten *im* Vollzug dieser emotionalen Akte, und jenes »Suchen« geht auf die begriffliche Bestimmung und Vorstellungsweise, die jenem schon »gefundenen« Göttlichen gemäß stattfindet. Damit

wird in bezug auf das Göttliche ja nur ein Fundierungsgesetz der Akte erfüllt, das nicht etwa nur eine separate Gültigkeit für das Göttliche hat, sondern das unserem früher erwiesenen Satze entspricht, daß uns die Werte der Dinge vor und unabhängig von ihren Bildvorstellungen gegeben sind. Darum kann auch in jener Substanz, in jenem Kerne der Gottesidee zwischen Individuen und Gruppen Einigkeit sein, die in ihren begrifflichen Fassungen weit auseinander gehen. Die letzteren wechseln und fluktuieren nach dem Bildungsstande, und es ist selbstverständlich, daß der Gott eines Bauernweibes ein anderer ist, als der eines gelehrten Theologen. Gleichwohl kann der letzte religiöse Wahrheitsgehalt hier und dort derselbe sein. Es gibt mehr Menschen, die Gott auf gemeinsame Weise in der Liebe erfassen als es Menschen gibt, die auf gemeinsame Art ihn begreifen. Wer diesen Satz verkennt, der stürzt schon dadurch eben das, was allein die tiefste Einheit und Einigkeit unter Menschen begründen kann und soll, ja was mehr als das, die Einheit der Menschheit (im sittlichen Sinne) erst ausmacht und konstituiert, wie wir gezeigt haben, in die notwendigen und unaufhebbaren Differenzen der intellektuellen Bildungsstufen hinein, und macht es an erster Stelle zu einem Gegenstande des Disputes und des intellektuellen Zankes, und in der Folge hiervon auch zu dem Streitobjekt schwerster Religionskämpfe, als deren Beispiele die großen Religionskriege in der Geschichte figurieren. Ich hoffe nicht, daß diese hier gegebenen Bemerkungen zur Phänomenologie der Gottesidee irgendwie verwechselt werden möchten mit jener subjektivistisch romantischen Gefühlsreligionsauffassung, wie sie z. B. in Deutschland Schleiermacher intendierte. Nicht auf ein Gefühl, d. h. auf einen subjektiven Zustand, kann irgendeine religiöse Objektidee gegründet sein; und bei einem Satze wie dem Schleiermachers, die religiösen Dogmen seien »Beschreibungen frommer Gefühle«, kann ich mir auch nicht das Mindeste denken. Frömmigkeit bedeutet das subjektive Verhalten gegenüber dem jeweilig als positiv vorgestellten und gedachten Göttlichen, und dieses Verhalten kann bei allen möglichen objektiven Götter- und Gottesideen bei verschiedenen Individuen ein ganz gleiches und verschiedenes sein. Es hat sicher auch fromme und unfromme Fetischisten gegeben. Zeus konnte fromm und unfromm verehrt werden, und es kann nicht auf eine Steigerung oder Veränderung der Frömmigkeit zurückgeführt werden, daß man nach Zeus den christlichen Gott anbetete.



6. Historische Relativität der ethischen Werte und ihre Dimensionen.

Es war von jeher eine Hauptstütze der formalen Ethik und ihres formalen Apriori, daß unter ihrer Voraussetzung allein die geschichtliche Wandelbarkeit und volks- und rassenmäßige Verschiedenheit der sittlichen Wertschätzungen verständlich zu sein schien — ohne daß doch aus dieser Wandelbarkeit notwendig ein skeptischer Schluß zu ziehen sei. Und umgekehrt schien es, daß jede materiale Ethik auch notwendig in den ethischen Skeptizismus führen müsse, da sich eben alle materialen Wertschätzungen als historisch relativ erwiesen hätten. Besteht das Gute und das Böse in keinem besonderen Gehalt der Wertschätzung und des Wollens, sondern in der bloßen Gesetzmäßigkeit des Wollens, so *muß* auch jeglicher solcher Gehalt gut und böse sein können, und die Tatsache, daß die Geschichte eben dies auch zeigt, entspricht dann nur dem, was wir von dieser Voraussetzung aus zu erwarten haben.

Sehen wir von den früher aufgewiesenen Irrtümern[1] in diesen Voraussetzungen und Folgerungen ab, so liegen noch verschiedene falsche Voraussetzungen diesen Annahmen zugrunde, die sich nur durch eine positive Einsicht in die Dimensionen der Relativität der Wertschätzungen vollständig und positiv klären ließen — ein Lehrstück, das zugleich die eminente Bedeutung hätte, uns für unser historisches Verständnis aller menschlichen sittlichen Wertschätzungen den apriorischen Apparat von Begriffen an die Hand zu geben, durch den jenes, zunächst wie eine Palette mit umgestürzten Farbentöpfen erscheinende Reich dieser Wertschätzungen und ihrer Gehalte, den Charakter einer sinnvollen Ordnung annehmen kann. Freilich wird derjenige, der Werte von Hause aus nur als Reflex kausal ablaufender Gefühls- und Empfindungszustände ansieht, auch im Reiche der Vergangenheit keinerlei sinnvolle Ordnung dieser Art *suchen*, sondern — ist er nicht purer Skeptiker, der sich begnügt, den Wechsel festzustellen — höchstens eine Richtung im Ablaufe der Entwicklung jener Wertschätzungen zu finden suchen. Man hätte ja wohl auch niemals

---

1) Also 1. von der Verwechslung des Wandels der Werte mit dem Wechsel der geschätzten Güter und Handlungseinheiten, die diese Werte tragen. 2. Von dem falschen Schluß vom Wandel der Normen auf den Wandel der Werte. 3. Von dem irrigen Schluß von mangelnder Allgemeingültigkeit auf mangelnde Objektivität und Einsichtigkeit. 4. Von der Verkennung der Tatsache, daß schon in der alleinigen sittlichen Wertschätzung des »Wollens« und »Handelns« — im Unterschied vom Sein —, der Norm und der Pflicht — im Unterschied von der Tugend — gerade ein wahrhaft material-variables Moment steckt.



den Himmel und seine Geschichte von der Geschichte seiner Erkenntnis unterschieden, ja wohl überhaupt nie Astronomie getrieben, wenn man die Sternbilder für bloße Empfindungskomplexe gehalten hätte. Es ist mir aber, als ob das noch gar sehr junge »historische Zeitalter«, das zunächst die bloßen Tatsachenberge aufhäufte, überhaupt noch nicht befugt sei, allein aus der Geschichte heraus über diese entscheidende Frage zu urteilen, am wenigsten aber, bevor der Versuch gemacht würde, an der Hand eines reichen phänomenologischen Begriffsgefüges über die möglichen Dimensionen der Relativität der Wertschätzungen, über das Maß von Sinn und Harmonie zu urteilen, die in den historischen Schätzungen und ihren Systemen (des »Geschmacks« und »Stils«, des »Gewissens« und der »Moralen« usw.) liegen mögen. Vielleicht gewinnt mit der Zeit jene »Palette mit umgestürzten Farbentöpfen« – aus rechter Distanz und mit dem rechten Verständnis gesehen – langsam den Sinnzusammenhang eines grandiosen Gemäldes – oder doch der Fragmente eines solchen –, auf dem man die Menschheit, so bunt gegliedert sie ist, ähnlich sich eines Reiches objektiver, von ihr und ihren Gestaltungen unabhängiger Werte und deren objektiver Rangordnung liebend, fühlend und handelnd sich bemächtigen, und sie in ihr Dasein hereinziehen sieht, wie dies die Geschichte der Erkenntnis z. B. des Himmels zeigt.[1]

An erster Stelle ist für das Studium der historischen sittlichen Tatsachen notwendig, daß die jeweilige Stufe der intellektuellen Einsicht in die äußeren und inneren Kausalzusammenhänge der Dinge aufs reinlichste von den Wertschätzungen überhaupt, und den sittlichen insbesondere, desgleichen alles, was zur Technik des Handelns gehört, geschieden werde. Wenn bei einem asiatischen Inselvolke z. B. das Rauchen für so schlecht gilt, daß es nur noch mit dem Königsmorde gleichgesetzt und mit dem Tode bestraft wird, so braucht diese Tatsache keinerlei Abweichung von unseren Wertschätzungen einzuschließen. Dies ist z. B. nicht der Fall, wenn es dort als tödliches Gift angesehen wird. Die Schätzung der vitalen Volkswohlfahrt ist bei uns dieselbe. Eine große Menge Verschiedenheiten, die der ethische Relativismus für sich anzuführen pflegt, erledigen sich durch Aufdeckung des sie bedingenden Aberglaubens oder irgendwelcher intellektuellen Irrtümer und Täuschungen.[2] Analog ist alles, was an sittlich bedeut-

1) Das Gesagte ist hier nur als Bild gemeint, da sonst nur Güter, nicht Werte mit den Sternen verglichen werden dürften.

2) Siehe hierzu C. Stumpf: »Über ethischen Skeptizismus«. Andererseits ist dies in jedem Falle besonders festzustellen. Ein Prinzip wie z. B. jenes Buckles (s. Geschichte der englischen Zivilisation), daß alle historischen Ver-



samen Institutionen und Handlungsarten sich historisch verändert, darauf hin zu prüfen, ob ihm die Veränderung sittlicher Wertschätzungen oder anderer Wertschätzungen oder nur eine Veränderung in der Güterwelt zugrunde liegen. Eine — vergleichsweise — praktische Geringachtung wirtschaftlicher Güter kann beruhen auf einer geringen Ausbildung des Gefühls für diese Wertart, auf einem besonderen Überflusse der Natur, auf einer gefühlsmäßigen Ergriffenheit durch als höher gegebene Werte (z. B. durch religiöse wie bei der »freiwilligen Armut«). Nur im letzten Fall wird für sie ein sittlich bedeutsamer Grund vorhanden sein. Ein Übergang zur (faktischen) Monogamie kann beruhen auf einer im Verhältnis zur Zahl der männlichen Bevölkerung zu geringen Zahl der weiblichen Bevölkerung, auf steigender Armut, ja auf scheinbar so abliegenden Dingen wie auf der Einführung der Ernährung der Kinder durch Kuhmilch.[1] Dann kommt ihr sicher keine sittliche Bedeutung zu, und sittliche Polygamie ist hierdurch nicht überwunden. Aufs schärfste müssen sodann in jedem Falle die Variationen der halb und ganz künstlichen Formen des Ausdrucks sittlicher Wertschätzungen von denen des sittlichen Fühlens selbst geschieden werden, z. B. die Variationen des Schamgefühls von denen des Anstandes.[2] Wieder andere Variationen, die man als sittliche angesehen hat, erweisen sich der Analyse nur als solche, die eine steigende oder abnehmende Interessensolidarität zwischen den Gruppen im Gefolge hat, z. B. die Verlängerung der Friedenszeiten in der Geschichte oder die Steigerung der Leidensfähigkeit, die weder mit der Steigerung des Nachfühlens fremder Gemütszustände, noch mit Steigerung des Mitleidens irgend etwas zu tun hat, sondern nur eine Folge der mit der Zivilisation sich steigernden Weichlichkeit ist; wieder andere als bloße Variationen des ästhetischen Gefühls.

Erst die Reduzierung der verglichenen Völker oder sonstiger Gruppen auf gleiche Verhältnisse der intellektuellen Bildung, der Technik des Handels, der Bildungsstufe des Ausdrucks ihrer Wert-

---

änderungen nur solche durch den intellektuellen Fortschritt gewirkte seien und im Sittlichen alles beim alten bliebe, ist ein völlig irreführendes. Ihm entspricht genau die Behauptung Darwins, die sympathischen Gefühle seien Folgen der sozialen Instinkte und der intellektuellen Entfaltung. Siehe hierzu des Verfassers »Sympathiegefühle«, S. 34.

1) Da hierdurch die Stillzeiten, in denen die Frau als unberührbar gilt, abgekürzt werden.

2) Eine größere Reihe von Beispielen solcher Verwechselungen findet der Leser in der Arbeit des Verfassers über »Das Schamgefühl«. (1914, Niemeyer.)



schätzungen, ihrer außersittlichen Wertschätzungen, des Maßes und der Art ihrer Interessensolidarität, ihrer Leidensfähigkeit usw.[1] macht sie hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den sittlichen Werten vergleichbar. Die Variationen und Entwickelungen sittlicher Wertschätzungen sind ja prinzipiell niemals eindeutige Folgen all dieser andersartigen Variationen und besonders nicht der Stufe der intellektuellen Bildung. Höchste und differenzierteste intellektuelle Kultur kann mit großer Primitivität des sittlichen Fühlens verbunden sein, und umgekehrt, gesteigertste Verzahnung der Interessen, die das Triebrad der Zivilisation ausmachen, und durch sie garantierte Lebens-, Eigentums- und Verkehrssekurität mit einem großen Tiefstand sittlicher Bildung.[2]

Erst hinter all jenen Hüllen und Maskeraden, in denen uns innerhalb der Geschichte die sittliche Wertsphäre entgegentritt, liegt das Material, an dem die Probleme der Dimensionen der Relativität des Sittlichen überhaupt in die Erscheinung treten.

Innerhalb dieses Materials aber liegen zunächst vier Hauptschichten, die für alle historische Betrachtung sittlicher Dinge die schärfste Scheidung fordern. Es sind die Variationen:

1. des Fühlens (also »Erkennens«) der Werte selbst, sowie der Struktur des Vorziehens von Werten und des Liebens und Hassens. Es sei erlaubt, diese Variationen insgesamt als solche des »Ethos« zu bezeichnen.[3]

2. Die Variationen, die in der Sphäre des Urteils und der Beurteilungsregeln der in diesen Funktionen und Akten gegebenen Werte und Wertrangverhältnissen stattfinden. Dies sind die Variationen der »Ethik« (im weitesten Sinne).

3. Die Variationen der Institutions-, Güter- und Handlungseinheitstypen, d. h. Güter und Handlungsinbegriffe, die fundiert auf sittliche Wertverhalte ihre jeweilige Einheit haben. Z. B. »Ehe«, »Monogamie«; »Mord«, »Diebstahl«, »Lüge« usw. Diese Typen sind scharf zu scheiden von den (positiven) auf Grund von Sitte und

---

1) Die angegebenen Momente sind nur als Beispiele gemeint und machen auf keine Vollständigkeit Anspruch.

2) Vgl. Sympathiegefühle, S. 99.

3) Dem Ethos entspricht in der intellektuellen Sphäre die »Weltanschauung« (= Struktur des Anschauens der Welt) selbst (die jeder und jedes Volk hat, ob sie es reflexiv »wissen« oder nicht), und in der religiösen Sphäre die Struktur des lebendigen Glaubens selbst und seiner Inhalte, die von der dogmatischen und theologischen (d. h. der normativen, definitorischen und urteilsmäßigen) Fassung des im Glauben gegebenen Gehalts verschieden und Fundament für jenes ist.



positivem Recht geltenden jeweiligen Definitionen dessen, was z. B. noch als »Ehe«, was noch als »Monogamie«, was noch als »Mord« und »Diebstahl« gelten soll. Wohl aber liegen sie diesen wechselnden Definitionen als das Fundament für die Definierbarkeit derselben zugrunde. Diese Typen stellen Sachverhaltseinheiten dar, die aber als diese und jene gleichen oder verschiedenen Einheiten solcher erst auf Grund gewisser Wertverhalte unterscheidbar sind. So ist Mord nie = Tötung eines Menschen (oder solche mit Vorsatz und Überlegung), Lüge nie = bewußtes Sagen der Unwahrheit usw. Vielmehr gehört es zu ihrem Wesen, daß ein eigenartiger, in jedem Fall zu eruierender sittlicher negativer Wertverhalt schon gegeben sein muß, wenn eine also geartete Handlung zur Lüge, zum Mord werden soll. Variationen dieser Art seien als solche der jeweiligen Moral bezeichnet, denen wieder eine solche der Moral-wissenschaft entspricht.

4. Völlig verschieden von all diesen Variationen sind jene der praktischen Moralität, die den Wert des faktischen Verhaltens der Menschen betreffen und zwar auf Grund der Normen, die zu den von ihnen anerkannten, ihrer Vorzugsstruktur entsprechenden Wertrangverhältnissen gehören. Der Wert dieses praktischen Verhaltens ist ganz und gar relativ auf das jeweilige »Ethos« und kann niemals am Ethos einer anderen Epoche oder eines anderen Volkes gemessen werden. Erst nach Bemächtigung des Ethos einer Zeit können wir Handlungen und Verhaltungsweisen eines ihr angehörigen Menschen irgendwie beurteilen, wobei außerdem noch die Vorkenntnis ihrer moralischen Typeneinheiten notwendig ist.[1] Andererseits aber können wir historisches Sein und Handeln (auf Grund des nachfühlenden Verstehens des Ethos der Epoche) durchaus selbst beurteilen und haben uns hierbei nicht an die in der Ethik der betreffenden Zeit niedergelegten Sätze, oder gar an die faktischen Beurteilungen der Zeitgenossen und der innerhalb ihrer als autoritativ geltenden Instanzen zu halten.[2] Andererseits kann eine Handlung auch nach dem Ethos einer Zeit relativ »schlecht« sein und gleichwohl absolut »gut«, sofern nämlich der Handelnde in seinem Ethos das seiner Zeit überragte. Ja, es liegt sogar im Wesen der Beziehung von Moralität und Ethos — und nicht in zufälliger Un-

1) Nicht sittliche Beurteilung überhaupt — wie Hegel meint —, sondern direkte moralische Beurteilung nach dem Ethos und der Moral der eigenen Zeit macht historische Darstellungen, wie z. B. jene Schlossers, so unleidlich.

2) So z. B. bleibt die Tötung des Sokrates ein Justizmord, wie immer auch das Urteil und die Strafe durch das griechische Volk »rechtmäßig« gesprochen und verhängt war.



moralität der Zeitgenossen oder in ihrer mangelhaften Ethik –, daß der sittliche Genius, der in seinem Ethos seiner Zeit überlegen ist, d. h. der einen neuen Vorstoß in das Reich der seienden Werte in der erstmaligen Erfassung eines höheren Wertes machte, gemäß dem bestehenden Ethos seiner Zeit als sittlich minderwertig – und dies »rechtmäßig« und ohne Täuschung und Irrtum – beurteilt und gerichtet werde. Die großen Übergänge in der Geschichte des Ethos selbst sind daher nicht aus Gründen, die dem sittlichen Tadel des Historikers offen ständen, von Figuren besetzt, die dieser der sittlichen Entwicklung selbst wesensimmanenten Tragik notwendig verfallen.[1]

5. Von den Variationen der Moralität endlich sind jene zu scheiden, die in die Gebiete der Sitte und des Brauches fallen, d. h. Handlungs- und Ausdrucksformen, deren Geltung und Übung allein in der (echten) Tradition wurzeln, zu deren Natur es gehört, daß erst eine Abweichung von ihr einen Akt des Wollens voraussetzt. Sitten und Bräuche können selbst noch sittlich gut und böse sein und führen in ihrem Ursprung fast stets auf sittlich unmittelbar relevante Akte und Handlungen zurück. Sie können sittlich positiv Wertvolles und Negativwertiges »übertragen«. Eine Handlung wider die Sitte ist aber, sofern sie ohne Grund, d. h. ohne Einsicht in deren sittliche Minderwertigkeit geschieht, auch praktisch unmoralisch, da in der Auswahl der Handlungen, die in die Tradition eingehen, bereits das Ethos mittätig ist, das auch den Maßstab für die praktische Moralität abgibt. Mit dieser Einsicht aber ist sie sittlich.

a) Variationen des Ethos.

Daß es Variationen des Ethos selbst gibt, die nichts mit der Anpassung eines gegebenen Ethos an die wechselnde Güterwelt von Zivilisation und Kultur zu tun haben (aber deren Gestaltung noch mitbedingen) oder mit Anpassung eines solchen an die gesamte Naturwirklichkeit (einschließlich der Anlagen der Völker), dies gerade scheint ebensowohl der relativistischen materialen Güter- und Zweckethik als der formalen Ethik entgangen zu sein. Der ethische Relativismus, der nicht nur die sittlichen Wertschätzungen, sondern auch die Werte selbst und ihre Rangordnung in einer Entwicklung begriffen denkt, hat nämlich gerade darin seinen Ursprung, daß er die an den gegenwärtigen faktischen Wertschätzungen abstrahierten sittlichen Werte auch

---

1) Vgl. meine Arbeit über »das Phänomen des Tragischen« (1914) und die Anmerkungen zum Begriff »unverschuldete Schuld«. In der obigen Tatsache liegt der ewige Springquell der »tragischen« Verschuldung überhaupt.



in die sittlichen Subjekte der historischen Vergangenheit rejiziert und das, was faktisch eine Variation des Ethos selbst ist, für eine bloß steigende Anpassung des Wollens und Handelns an das hält, was den gegenwärtigen Wertschätzungen oder ihrer vermeintlichen Einheit (wie z. B. Allgemeine Wohlfahrt, Kulturentwicklung, Lebensmaximum usw.) entspricht. Daß es auch Variationen im Gehalte des jeweiligen unmittelbaren Wertbewußtseins und der dieses beherrschenden Vorzugsregeln, damit aber auch einen Wandel der sittlichen Ideale selbst gibt und gegeben hat (nicht bloß den Wandel der Anwendung dieses Wertbewußtseins auf wechselnde Gruppen, Handlungen, Institutionen), gerade diese radikalere »Relativität« der sittlichen Wertschätzungen bleibt dem Relativismus verborgen. Aller Wandel erschöpft sich ihm darin, daß z. B. zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gruppen einer Gesellschaft (bald die Krieger und Bauern, bald die Forscher und Arbeiter) oder verschiedene menschliche Eigenschaften, z. B. bald Mut, Kühnheit, Energie, bald Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, Fleiß, oder verschiedene Arten des Handelns der Realisierung des Wertes, z. B. der allgemeinen Wohlfahrt, dienlich waren und demgemäß eine Vorzugsschätzung fanden. Daß dieser Wert aber (oder ein anderer, den der relativistische Ethiker an die Spitze setzt) immer und überall der höchste gewesen sei und sich aus ihm die jeweiligen Wertschätzungen mit Zuhilfenahme der jeweiligen Lebenswirklichkeit, der Anlagen, des Standes der Technik und der intellektuellen Einsicht herleiten und begreiflich machen lasse, und daß im höchsten Falle den Menschen der Vergangenheit nur das klare theoretische Bewußtsein des Sinnes ihrer Wertschätzungen (also die rechte Ethik) gefehlt habe, dies steht für den Relativisten außer Zweifel. Alle künftige Erforschung der mannigfaltigen Systeme von sittlichen Wertschätzungen, welche in der Geschichte auftraten, wird sich aber von diesem Vorurteil radikal zu befreien haben. Sie wird die großen typischen Formen des Ethos selbst, d. h. die Erlebnisstruktur der Werte und der ihr immanenten Vorzugsregeln sowohl hinter der Moralität als hinter der Ethik der Völkerwelt (und zwar an erster Stelle der großen Rasseneinheiten) mit Hilfe der an den historischen Stoff herangebrachten Begriffe, welche die Lehre von den Dimensionen der Relativität der Wertschätzungen an die Hand gibt, zu erfassen haben.[1] Wieweit das Ethos auch die An-

1) Es ist an erster Stelle die Art, wie die großen Sprachstämme Werteinheiten bilden, die Gesichter, welche durch die sprachlichen Wortbedeutungen hindurch die Welt der Werte annimmt, die Gliederung, die sie durch die Syntax hindurch erhält, welche – gründlich erforscht – hier reichste Auf-

schauungs-weisen der Welt, die »Welt-anschauung«[1], d. h. die Struktur des erkennenden Welter-lebens, wie es aller Urteilssphäre vorausliegt, insbesondere die jeweilige Stufenbildung der erlebten Daseinsrelativität der Gegenstände bedingt, wird hier eingehend zu erforschen sein. Nicht z. B. die wechselnden I d e e n über Liebe und Gerechtigkeit sind hier zu erforschen, sondern die Formen jener sittlichen Stellungnahmen selbst und ihre erlebte Rangordnung, nicht was man an Handlungen usw. für edel oder für nützlich oder für wohlfahrtdienend usw. hielt, sondern nach welchen Regeln man diese W e r t e s e l b s t schon einander vorzog oder nachsetzte.[2] Wem zeigte nicht die eingehendere Analyse, daß das in der altindischen Kastenordnung und Religion lebendige Ethos radikal schon als Ethos (nicht als Ethik und als Anpassung an die wechselnde historische Wirklichkeit dieses Volkes) verschieden ist, von dem des griechischen Volkes oder dem der christlichen Welt? Wer sähe nicht, daß z. B. die Tatsache, daß die Römer vor Ennius den Wucher verwerflicher fanden als den Diebstahl, oder daß die alte deutsche sittliche und rechtliche Wertschätzung den Raub für besser als den Diebstahl hielt, auf grundverschiedene Vorzugsregeln zwischen gewissen Arten des vitalen Wertes (Mut, Mannhaftigkeit) und Nutzwert hindeutet? Nicht also auf einen Wechsel der Wertschätzung verschiedener Handlungen nach derselben Vorzugsregel! Gewiß gibt es auch einen

---

schlüsse verspricht. Eine genauere Angabe der Methode dieser Forschungen mit Beispielen hofft der Verfasser demnächst in einer Arbeit über die Grundlagen der historischen Erkenntnis zu entwickeln.

1) Wir gebrauchen das Wort »Weltanschauung« nicht in dem Sinne, in dem es gegenwärtig zumeist gebraucht wird, d. h. für einen voreiligen Abschluß des wesenhaft unendlichen wissenschaftlichen Prozesses durch irgendein letztes begriffliches Ergebnis einer Wissenschaft, wodurch all das entspringt, was sich heute Monismus, Energetik, Panpsychismus usw. nennt. In d i e s e m Sinne hat E. Husserl mit Recht alle sog. »Weltanschauungsphilosophie« zurückgewiesen. (S. Philosophie als strenge Wissenschaft.) Ich gebrauche es im Sinne W. von Humboldts und W. Diltheys (wenn ich recht sehe), so also, daß damit die, sei es einen ganzen Kulturkreis, sei es eine Person faktisch beherrschende Art der Selektion und Gliederung gekennzeichnet ist, in der sie schon die puren Washeiten der physischen, psychischen, idealen Dinge faktisch in sich aufnimmt (gleichgültig, ob und wie sie dies reflexiv weiß oder nicht). In diesem Sinne aber ist auch jede historische Stufe von »Wissenschaft« immer schon durch die Weltanschauung und das Ethos b e d i n g t, und zwar in ihren Zielen und Methoden und vermag n i e ihrerseits die Weltanschauung zu ändern. Vergleiche zu dem Gesagten die Ausführungen des Verfassers in dem Vortrage: »Die Idee des Todes und das Fortleben« (Verlag der weißen Bücher) und in seiner Arbeit: »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« (Niemeyer 1914).

2) Als konkretes Beispiel siehe hierzu meine Arbeit über Ressentiment und moralisches Werturteil.



Wechsel in der bloßen Anpassung eines Ethos an die wechselnde historische Lebenswirklichkeit, die sich z. B. in den wechselnden positiven Definitionen ausdrückt, was als Wucher, was als Diebstahl, was als Raub zu gelten habe. Aber sie sind von den Variationen des Ethos ebenso verschieden, wie es die ethischen Theorien sind, die innerhalb eines Ethos noch beliebig zahlreich sein können. Das Ethos selbst aber lebt auch schon in dem Aufbau dieser historischen Lebenswirklichkeit selbst und ist darum keine Anpassung an sie, da es ihr schon zugrunde liegt und auch die nichtwillkürliche Form ihres Aufbaues geleitet hat. Genau so wie wir in der historischen Kunstwissenschaft endlich beginnen, die typischen Grundformen des durch eine bestimmte Struktur des ästhetischen Werterlebens geleiteten künstlerisch-darstellerischen Eindringens in die Anschauungswelt zu scheiden von den auf wechselndem Können, auf dem Stand der künstlerischen Technik und der vorhandenen Materialien, sowie der jeweilig durch Ethos und Weltanschauung der Herrschenden bestimmten, durch die Kunst zu verherrlichenden Gegenstände, und diese typischen Formen auch wieder von den bewußt »angewandten« ästhetischen und technischen Gesetzen, so müssen wir jenen sittlichen Wandel des Ethos, der gleichsam ein solcher erster Ordnung ist, scheiden lernen von jenen Unterschieden der Anpassung.

Gleichwohl liegt auch in dieser radikalsten »Relativität« der sittlichen Wertschätzungen keinerlei Grund zur Annahme eines Relativismus der sittlichen Werte und ihrer Rangordnung selbst.[1] Nur dies liegt darin, daß das volle und adäquate Erleben des Kosmos der Werte und seiner Rangordnung, und damit die Darstellung des sittlichen Sinnes der Welt wesenhaft an eine Cooperation verschiedener und sich eigengesetzlich historisch entfaltender Formen des Ethos geknüpft ist. Gerade die recht verstandene absolute Ethik ist es, die diese Verschiedenheit, jenen emotionalen Wert-Perspektivismus der Zeit- und Volkseinheiten und jene prinzipielle Unabgeschlossenheit der Bildungsstufe des Ethos selbst geradezu gebieterisch fordert. Eben da die sittlichen Wertschätzungen und ihre Systeme viel mehrförmiger und reicher an Qualitäten sind, als es die Mannigfaltigkeit der bloßen Naturanlagen und der Naturwirklichkeit der Völker sinnvoll erwarten ließen, müßte schon aus diesem Grunde auch ein objektives Reich von Werten angenommen werden, in die ihr Erleben nur sukzessiv

1) Darf ich eine Analogie gebrauchen, so möchte ich sagen: So wenig wie die Auffindung von Geometrien mit verschiedenen Axiomensystemen, die sich von Auffindung neuer Sätze innerhalb eines jeden scharf scheidet, die Geometrie selbst relativer macht, als sie es von Hause ist.



und nach bestimmten Strukturen der Auswahl der Werte einzudringen vermag. Und umgekehrt ist der Ursprung des ethischen Relativismus eben darin zu sehen, daß er die Werte selbst für bloße Symbole für die gerade in seinem Kulturkreis herrschenden Wertschätzungen bestimmter Güter und Handlungen (wenn nicht gar der bloßen Theorien von diesen) hält, und sich nun die gesamte Geschichte als bloße wachsende technische Anpassung des Handelns an die so faktisch absolut gesetzten Werte seines Zeitalters, und somit als »Fortschritt« auf sie hin willkürlich konstruiert. So beruht der Wertrelativismus überall auf einer Verabsolutierung der Wertschätzungen der jeweiligen Eigenart und des Kulturkreises des betreffenden Forschers; d. h. auf der Enge und Blindheit des sittlichen Werthorizontes, sittlich selbst wieder bedingt durch mangelnde Ehrfurcht und Demut vor dem sittlichen Wertreiche, seiner Ausdehnung und Fülle und auf jenem Hochmute, der die sittlichen Wertschätzungen der eigenen Zeit ohne kritische Besonnenheit für die »selbstverständlich« einzigen hält, und darum ihre Werte allen Zeiten fälschlich unterlegt oder ihr Erleben von sich aus in die Menschen der Vergangenheit »einfühlt«; anstatt durch das Verstehen der Typen des Ethos anderer Zeiten und Völker auch seine enge Begrenztheit in der Erfahrung des objektiven Wertreiches indirekt zu erweitern und die Scheuklappen zu überwinden, die er gemäß der Wert-Erlebnisstruktur seiner Zeit besitzt.

Aber nur einem Irrtum anderer Form verfällt die formale absolute Ethik. Indem sie zwischen Ethik und praktischer Moralität ein Ethos nicht kennt[1], kennt sie auch keinen Wechsel im Ethos selbst und begnügt sich darum, eine bloße »neue Formel« für ein (latent) als immer gleichartig und konstant angenommenes Ethos aufzustellen, so als ob die Menschen überall und zu allen Zeiten auch gleichmäßig »wissend, was gut und böse ist« gewesen seien. Indem sie so die wesenhafte Geschichtlichkeit verkennt, die schon das Ethos selbst als Erlebnisform der Werte und ihrer Rangordnung besitzt, gelangt sie notwendig zur Annahme, es müsse in jeder Zeit auch eine vollständige und die sittlichen Werte wie den sie fassenden Geist erschöpfende Ethik möglich sein, die dann natürlich auch in einem sogenannten absoluten Moralprinzip, also in einem Satze zu gipfeln habe. Alle übrigen Variationen in der sittlich-historischen Welt aber muß sie so auf solche, sei es der praktischen Moralität schieben (wodurch jene unhistorische moralistische Zudringlichkeit im Loben und Tadeln fremder Kulturzustände, wie

1) S. Teil I, S. 468 u. d. f.

sie die Art der deutschen Aufklärung war, auch eine philosophische Rechtfertigung erhält), sei es auf eine durch nichts mehr begreifliche Variation der menschlichen Triebbeschaffenheit, die für die »Formel« eben immer neuen und wechselnden, aber sittlich indifferenten »Stoff« bereitstelle. Die innere Geschichte des Ethos selbst, diese zentralste Geschichte in aller Geschichte, bleibt dieser Lehre aber genau so verborgen wie dem ethischen Relativismus. Aber in welchen besonderen Dimensionen vollzieht sich der Wechsel im Ethos selbst? Die radikalste Form von Erneuerung und Wachstum des Ethos ist die in und kraft der Bewegung der Liebe sich vollziehende Entdeckung und Erschließung »höherer« Werte (zu den gegebenen), und zwar an erster Stelle innerhalb der Grenzen der ersten der Wert-Modalitäten, die wir aufgeführt hatten, und dann fortlaufend in den übrigen. Es ist der sittlich-religiöse Genius, in dem sich also das Wertreich öffnet. Mit einer solchen Variation werden von selbst die Vorzugsregeln zwischen den alten und neuen Werten andere, und so wenig die Vorzugsregeln zwischen den alten Werten und deren beiderseitige Objektivität tangiert sein müssen, wird doch das ältere Wertreich in seiner Gesamtheit hierdurch relativiert.[1] Sie den neuen noch vorziehen, das ist jetzt sittliche Blindheit und Täuschung, und praktisch »böse«, nach den alten Werten als den höchsten leben; die Tugenden des alten Ethos müssen nun »glänzende Laster« werden. Doch beachte man wohl: die Vorzugsregeln zwischen den alten Werten werden dadurch nicht tangiert. Vergelten z. B., ja selbst sich rächen bleibt »besser« als der Vorzug des eigenen oder (bezüglich der Vergeltung) des Gemeinnutzens vor dem Wert der Vergeltung und der Rache — auch da, wo diese der Verzeihung als höchstwertigem und darum allein sittlich »gutem« Verhalten bei erlebten Beleidigungen und Schuldigungen an Wert untergeordnet werden. Indem das Ethos »wächst« werden nicht die Vorzugsgesetze des alten zerstört. Das Ganze wird nur relativiert.

Verschieden von diesen Variationen ist das Erleben eines Höherseinsverhältnisses zwischen Qualitäten einer Wertmodalität, die bereits gegeben sind, oder von jenen Wertarten, die sich nach ihrem wesenhaften Zusammenhang mit ihren Trägern (s. Teil I) als höher und niedriger dokumentieren. Auch im Vorziehen konstituieren sich ja

1) Ich kenne kein grandioseres Zeugnis für eine solche Neuerschließung eines ganzen Wertbereiches, die das ältere Ethos relativiert, als die Bergpredigt, die auch in ihrer Form als Zeugnis solcher Neuerschließung und Relativierung der älteren »Gesetzes«werte sich überall kundgibt: »Ich aber sage Euch«.

synthetische Verhältnisse von Höher und Niedriger zwischen Werten, wie wir gesehen hatten. In dieser Dimension des Wechsels scheiden sich vor allem die Wertbereiche schärfer und schärfer voneinander, so z. B. die Tüchtigkeit von der Tugend, die Werte des Edlen und Schlechten von jenen des Guten und Bösen, die Person- und Gesinnungswerte von den Handlungs- und Erfolgswerten.

Endlich gibt es die Variationen in der Fülle der Unterschiede, in denen die einzelnen Wertqualitäten (der negativen und positiven) überhaupt fühlbar sind und dann auch sekundär sprachlich unterschieden werden. Dieses Maß der Differenziertheit des Wertfühlens selbst und der Abgestuftheit der auf ihm beruhenden Billigungen und Mißbilligungen, schließlich der Beurteilungen gibt das zu erkennen, was wir füglich als die Stufe der sittlichen Bildung bezeichnen können.

Aber von diesen Variationsarten des Wachstums des Ethos abgesehen, jenen also, in denen eine Erschließung des Reiches der objektiven Werte und ihrer sachlichen Ordnung erfolgt, gibt es auch in der Geschichte alle jene Formen der Wert- und Vorzugstäuschungen und durch sie begründeter Fälschungen und Umstürze von früher, den objektiven Wertrangordnungen bereits angemessenen ethischen Beurteilungsformen und Maßstäben, von denen der Verfasser eine einzige in seinen Studien über das Ressentiment aufgedeckt hat. Erst ein systematisches Studium dieser emotionalen Täuschungsarten wird auch in der Geschichte des Ethos solche sehen lernen und hier die Fälschungen der Werte von bloßen falschen Ideen über ihre Träger, sowie von praktischer Unmoralität unterscheiden lassen. Die Prinzipien der Werturteile einer ganzen Zeit im Sinne der herrschenden oder geltenden »Ethik« können durchaus auf solchen Täuschungen beruhen und können auch von solchen nachgeredet und nachgeurteilt werden, deren Ethos nicht der Täuschung verfiel. Neben der Genealogie solcher Täuschungen sind daher auch die Formen ihrer Ausbreitung im höchsten Maße des Studiums würdig. Und völlig zu scheiden ist hier überall die Stellungnahme zu den Werten selbst und die Stellungnahme zu der gerade vorhandenen historischen Wirklichkeit, den faktischen Wertträgern und der Güterwelt. Man nehme etwa das Beispiel des Verhältnisses der vitalen Werte zu den Nützlichkeitswerten. Die aus den vitalen Werten allein hervorgehenden Normen fordern prinzipiell zweifellos einen aristokratischen Aufbau der Gesellschaft,[1]

1) Wenn Herbert Spencer gerade aus seinem Prinzip des Lebensmaximums zum Lobredner der modernen Demokratie wird, so hat dies darin seine letzte Ursache, daß er die vitalen Werte auf solche des Nutzens zurückzuführen sucht.



d. h. einen solchen, in dem das edle Blut mit den ihm anhaftenden charakterologischen Erbwerten auch politische Vorrechte genießt. Dagegen haben die aus dem Nutzwert sich ergebenden Normen die Forderung nach Ausgleichung der biologischen Wertverschiedenheiten der Gruppen in sich. Sie drängen — nur für sich betrachtet — mindestens zur politischen Demokratie, wie immer sie innerhalb dieser der Entstehung tiefster »Klassengegensätze« — d. h. auf Besitzverschiedenheiten primär gegründeter Gruppeneinheiten — den weitesten Spielraum lassen. Aus diesen beiden Wesensverhältnissen — deren tiefere Begründung wir uns hier versagen müssen — folgt nun aber gar nicht, daß das vitalaristokratische Ethos auch zur Rechtfertigung einer bestimmten historisch-positiv und faktisch herrschenden Minorität, etwa der gegenwärtig »herrschenden Klasse« führen müsse; oder daß das utilitarisch-demokratische Ethos zur Rechtfertigung der gegenwärtigen faktischen Volksherrschaft, dem Majoritäts- und Wahlprinzip führen müsse. Es ist nicht ausgeschlossen, daß das Ethos einer herrschenden Minorität (ja selbst eines positiven nominellen »Adels«)[1] durchaus die Charakterzüge eines seinem Wesen nach utilitarisch-demokratischen Ethos an sich trage und das Ethos der beherrschten Schichten die Wesenszüge eines vital-aristokratischen Ethos. Die geltenden Werte einer herrschenden faktischen Minorität können durchaus ihrem Wesen nach solche der »meisten« sein.[2]

b) Variationen der Ethik.

Unter »Ethik« einer Zeit (im weitesten Sinne) verstehen wir die urteilsmäßige und sprachliche Formulierung der in den emotionalen Intentionen selbst gegebenen Werte und Wertrangverhältnisse und der auf sie fundierten Beurteilungs- und Normierungsprinzipien, die prinzipiell durch ein Verfahren logischer Reduktion als diejenigen allgemeinen Sätze gefunden werden, aus denen die Inhalte der einzelnen Beurteilungs- und Normierungsakte logisch schlüssig herleitbar sind. Es ist aber innerhalb dieses Gesamtgebietes der Ethik stets scharf zu scheiden: Die von den sittlichen Subjekten selbst »in

1) Man beachte z. B. die Tatsache, daß weitaus der größte Teil des französischen Adels, dessen Herrschaft und Vorrechte die französische Revolution vernichtete (siehe W. Sombarts Nachweis in »Luxus und Kapitalismus«), gar kein echter Adel war, sondern aus nobilitierten Krämern bestand, d. h. aus Abkömmlingen derselben Gruppen, die ihn entrechteten.

2) Schmidts »Ethik der Griechen« z. B. sucht in diesem ersten Sinne die Ethik der Griechen darzustellen.



Anwendung und Gebrauch« stehende Ethik (und in ihr wieder die ausdrücklich oder nur stillschweigend »anerkannte«, die sich beide *sehr* unterscheiden können und von denen die erstere stets weit rigider und strenger ist als die letztere) und die Gruppen ethischer Grundsätze, die erst durch ein methodisches logisches Verfahren, dem jene »angewandte Ethik« wieder zum Stoffe dient, gewonnen werden; d. h. die Ethik der sich in der natürlichen Sprache ausdrückenden natürlich-praktischen Weltanschauung (zu der z. B. die Sprichwörterweisheit aller Zeiten gehört, desgleichen alle tradierten Maximen usw.) und die mehr oder weniger wissenschaftliche (philosophische, theologische usw.) *Ethik*, die jene angewandte zu »rechtfertigen« und aus höchsten Prinzipien zu »begründen« pflegt, wobei diese »Prinzipien« von den Subjekten der angewandten Ethik durchaus nicht *gewußt* sein müssen. Während Ethik im ersten Sinne eine konstante Begleiterscheinung alles Ethos zu sein pflegt, ist Ethik im letzteren Sinne eine verhältnismäßig selten auftretende Erscheinung. *Ihr Ursprung ist überall an Zersetzungsprozesse eines bestehenden Ethos geknüpft.*[1] Selbstverständlich kommt solch »wissenschaftlicher« Ethik nicht nur keinerlei Wert über die intuitiven Evidenzen des Ethos selbst *hinaus* zu (oder gar die Möglichkeit einer Kritik dieses Ethos), sondern auch kein Erkenntniswert, der über das Prinzip der möglichst ökonomischen Formulierung (auf Grund der formalen Logik und ihrer Gesetze) dessen hinausginge, was an Tatsachen in der angewandten Ethik liegt. Sie *formuliert* allein die herrschenden und herkömmlichen Meinungen über sittliche Werte und vermag diese keinerlei Kritik zu unterwerfen, da sie ja ihre Tatsachenbasis sind. Kommt eines ihrer Prinzipien in seinen logischen Folgen in Widerspruch mit der geltenden und angewandten Ethik, so ist nicht diese, sondern dieses Prinzip »falsch« und so lange zu modifizieren, bis die Tatsachen aus ihm folgen. Es ist daher auch kein Wunder, daß diese »wissenschaftliche« Ethik aus den verschiedenartigsten »Prinzipien« stets ungefähr dieselbe Summe konkreter moralischer Beurteilungsregeln und Normen abgeleitet hat: Eben die, die gerade in Geltung standen; eine Tatsache, die darauf hinweist, daß der Inhalt der Folgerungen als geltende Ethik schon vor der sog. »Begründung« feststand. *Philosophisch* im

1) Hierauf hat Steinthal in seiner Ethik schon treffend hingewiesen, soweit die Griechen und Römer in Frage kommen, bei denen die wissenschaftliche Reflexion über ethische Dinge im selben Maße zunimmt, wie die Zersetzung ihres Ethos. Ähnliches ließe sich für das christliche Ethos im Verhältnis zur christlichen Ethik dartun.



echten Sinne verdient eine Ethik erst da zu heißen, wo sie nicht nur diese angewandte herrschende »geltende« Ethik aus Prinzipien ableitet, sondern nach Vollzug dieser rein logischen Ordnung und Systematisierung der angewandten Beurteilungsregeln diese am Gehalte des Ethos mißt und sie zunächst auf Grund seiner »gemeinten« Wesensevidenzen einer Kritik und Messung unterwirft; und wo sie zweitens diese »gemeinten« Evidenzen des Ethos der Zeit selbst noch an den puren Selbstgegebenheiten sittlicher Werte und Wertverhältnisse einer Kritik unterwirft.

Die Formen der Ethik in diesem und jenem Sinne können hierbei vom Gehalte des Ethos in allen Graden abweichen und niemals darf man von der Ethik[1] auf das Ethos selbst schließen. Aber diese eventuellen ethischen »Verirrungen« (in der angewandten Ethik der »Beurteilung«) und »Irrtümer« (in der wissenschaftlichen) sind aufs schärfste von den im Ethos einer Zeit und Gruppe selbst gelegenen emotionalen Täuschungen zu scheiden, die zur Herrschaft eines falschen Ethos und ihm entsprechender »Scheinwerte« führen, in dem die absolute Wertrangordnung »umgestürzt« erscheint. Gegenüber solchen, dem Ethos immanenten Täuschungen und ihren Korrelaten den »Scheinwerten« sind alle ethischen Irrtümer harmlose Dinge, und andererseits vermag auch die höchste ethische »Wahrheit«, die ja nur Deckung von Ethik und Ethos ist (im Unterschied zu Widerstreit), niemals das Fehlen solcher Täuschungen im Ethos selbst zu garantieren.

c) Die Variationen der Typen.

Indem der ethische Relativismus die Typeneinheiten von Wertverhalten und zugehörigen, durch sie geeinten Sachverhalten nicht von den jeweiligen Inbegriffen von Dingen, Handlungen, Menschen schied, die per definitionem als Träger solcher Wertverhalte jeweilig angesehen werden, mochte es ihm leicht erscheinen, seine These zu begründen. Man nehme die Handlungstypen Diebstahl, Ehebruch, Mord. Es ist selbstverständlich, daß unter verschiedenen positiven Eigentumsordnungen dieselben faktischen Handlungen als Diebstahl und nicht als Diebstahl, sondern als rechtmäßige Aneignung erscheinen müssen; unter verschiedenen Eheordnungen (je nach Polygamie und Monogamie und deren zahlreichen Unterformen) dieselben Handlungen als Ehebruch oder als gut und rechtmäßig. Das schließt aber nicht aus, daß Diebstahl und Ehebruch – wenn nur deren Wesen herausgearbeitet wird, das allen möglichen Definitionen erst

1) Ebensowenig natürlich auf die praktische Moralität.



ihre Einheit gibt — vor dem echten Ethos auch stets als böse erschien (ganz abgesehen von der Widerrechtlichkeit). Bezüglich des Mordes — dessen Wertschätzung auch für das Problem des Verhältnisses von Personwert zu dem vitalen Wert des Menschenlebens von hervorragendem Interesse ist —, urteilt W. Wundt: »Nur dadurch, daß er den Tatsachen Gewalt antut, kann sich der Intuitionismus mit dieser Wandelbarkeit des Gewissens abfinden. Die eine Erfahrung, daß es ganze Völker und Zeiten gegeben hat, denen der Mord aus Anlässen, die uns verwerflich erscheinen, nicht als ein Verbrechen, sondern als eine ruhmwürdige Tat galt, ist ein zureichendes Zeugnis«. (W. Wundt, Ethik, 4. Aufl., 3. Bd., S. 59).

Wir gestehen, daß wir anfänglich nur mit dem äußersten Erstaunen diesen Satz gelesen haben, ja ihn — so wenig er sicher so gemeint war — als eine schwere Ehrenbeleidigung der historischen Menschheit empfanden, mit der uns doch das Band sittlicher Solidarität verbindet. Aber um zu wissen, ob dieses Urteil Wundts richtig ist, und ob nicht nur da und dort ganz verschiedene Handlungen als Mord gefühlt und beurteilt wurden, ist zu fragen, worin denn das Wesen des Mordes eigentlich besteht, was den identischen Typus dieses Wertsachverhaltes ausmacht. Gleichzeitig möge uns diese (hier nur andeutend und unvollständig durchgeführte) Betrachtung als Beispiel für die Methode dienen, solche Typen aufzusuchen.

Ehe wir dieselbe beginnen, sei eines vorausgeschickt. Vielleicht kam W. Wundt zu diesem seinem erstaunlichen Urteil dadurch, daß er so etwas wie die Definition vom Morde des gegenwärtigen Reichsstrafgesetzbuches seinem Satze zugrunde legte. Indes scheint uns dies doch wieder unwahrscheinlich, da er in diesem Falle auch alle Deutschen, die anno 70 mit Gewehren bewaffnet an die Grenze zogen und mit Vorsatz und Überlegung Menschen töteten, desgleichen die Funktionen des Henkers als Tatbestände des Mordes hätte ansehen müssen. Denn wenn auch ein krankhaftes, unechtes und verirrtes Gefühlspathos gewisser Gruppen unserer Zeit den Krieg als »Massenmord« bezeichnet, so sind wir uns doch gewiß, daß W. Wundt weit entfernt ist, dieses auf seine philosophischen Urteile Einfluß gewinnen zu lassen. Nach älterer germanischer sittlicher und rechtlicher Anschauung war auch eine Definition des Mordes in Geltung, die, wenn ihre bloße Definitionsnatur unberücksichtigt gelassen wird, Wundt bestimmen müßte, zu sagen, daß noch vor dieser relativ kurzen Zeit der Mord in Deutschland eine erlaubte Handlung war. Es wurde zu dieser Zeit nur ungefähr das als Mord angesehen, was wir heute Meuchelmord nennen, wogegen jeder offene Angriff (in der Erwartung, daß sich die anderen an-

gegriffenen waffentragenden Männer verteidigen werden) und darauf folgende Tötung (mit Vorsatz und Überlegung) nicht als Mord angesehen wurde. Also mit unseren gegenwärtigen Begriffen von diesem Handlungstypus dürfen wir nicht an die Geschichte herantreten, um Wundts These zu prüfen. Dieser »Relativismus« wäre eben nur wieder die Folge jenes Absolutismus der gegenwärtigen Ethik, ja des gegenwärtigen positiven Rechts, von dem wir sprachen.

Der Wert des menschlichen Lebens ist von den Zeiten der Menschenopfer für die Götter und in ihrem Dienste bis zu den tiefen, vergeistigten Opferideen, die zum Kerne der christlichen Religion gehören, und bis zu der auch heute noch als »gut« geltenden Hingabe des eigenen Lebens an geistige Werte (der Erkenntnis, des Glaubens) — sei es in lebengefährdender Arbeit, sei es als Märtyrer —, der Freiheit und Ehre des Vaterlandes vor keinem Ethos als der »höchste« gegeben gewesen. Daß es »der Güter höchstes nicht« sei, entspricht dem gemeinsamen Ethos der Menschheit. Gewiß ist dieser Tatbestand für alle biologische Ethik unverständlich.[1] Müssen ihr doch alle Werte »höher« als das Leben der vital selbst wieder höchstwertigen Lebensform, d. i. des Menschen als Illusionen oder — wie Friedrich Nietzsche — ihre Annahme als Symptome eines niedergehenden Lebens, ja als die »Ressentimentwerte« der in diesem Leben Zukurzgekommenen, oder als falsche Vergaffungen in Werte erscheinen, die nun — da ihre Lebensrelativität verkannt wird — fälschlich als absolute Werte erscheinen. Aber an der klaren Evidenz, daß der Wert des menschlichen Lebens eben nicht der höchste Wert, daß das Sein anderer Werte (der Modalität des geistigen und heiligen Wertbereiches angehörig und in ihnen der Eigen- und Fremdwerte, der Individual- und Kollektivwerte, der Person- und Sachwerte) dem Sein dieses Wertes vorzuziehen sei, wird eben allein schon dieses Prinzip zuschanden.[2] Andererseits ist nicht zu sehen, wie von diesen Fundamenten aus der Mord nicht nur von der Tötung eines Menschen, sondern auch von der

1) Nicht so für die Ethik Wundts, der in der »Förderung der geistigen Kulturgüter« das höchste Prinzip sittlicher Wertschätzung erblickt.

2) Die Ausrede, daß es sich hier nur um Opfer des Individuallebens für die Lebensgemeinschaft handle oder des vital schwächeren für das stärkere Leben, des gemeinen für das edle usw., gilt nicht. Sie wird erstens den Intentionen nicht gerecht, die solche Opferbereiten faktisch beseelen; sie gilt auch nicht, wo ein ganzes Volk bereit ist, z. B. für seine Freiheit und Ehre zu sterben; und sie widerspricht geradezu dem Ethos aller Zeiten, das gerade vom stärkeren und edleren Leben Opfer solcher Art an erster Stelle fordert; und zwar Opfer auch für schwächeres und niedrigeres Leben.



Tötung irgendeines lebendigen Wesens nicht nur wertgraduell, sondern wert w e s e n s verschieden ist.[1]

Schon aus diesen Gründen darf nicht jede Handlung, darin ein Mensch getötet wird, als »Mord« angesehen werden, und Einrichtungen, die solche gebieten, als solche, die den Mord legitimieren. Gewiß liegt diesem Typus der Sachverhalt, »daß ein Mensch durch eine Handlung getötet wird«, zugrunde. Ohne ihn kein Mord. Schon diese Tatsache schließt ein, daß die Einheit »Mensch«, wenn nicht der Idee und dem Worte nach, so doch dem gefühlsmäßigen Verstehen nach überhaupt gegeben sei und sich z. B. deutlich abhebe vom sympathetischen Verhältnis zu Tieren, etwa dem Vieh und den Haustieren der betr. Gruppe. Dieses »Menschsein« muß erblickt sein, wo von einem Morde auch nur möglicherweise die Rede sein soll. Eine Gruppe, ein Stamm, der diese Idee nicht besäße oder das Menschsein in faktischen Menschen, z. B. an ankommenden Fremden, nicht auffaßte, könnte sich diesen gegenüber auch keines Mordes schuldig machen, so wenig wie der, der einen Menschen für ein Tier oder einen Baum haltend auf ihn schießt. Auch bei pathologischem Ausfall dieses Verstehens läge nie ein Mord vor. Die Vorprüfung der Ausdehnung jener Verstehbarkeit des Menschseins an verschiedenen faktischen Menschengruppen und des Maßes der Gegebenheit jener Idee überhaupt, ist daher eine erste Bedingung zur Entscheidung, ob der »Mord« da und dort als erlaubt gilt. Reicht z. B. diese Verstehbarkeit nur auf die Stammesgenossen usw., so ist zwar d e r e n Tötung »Mord«, nicht aber die Tötung Auswärtiger. Aber auch die Tötung eines Menschen i s t nicht Mord, sondern nur seine Voraussetzung. Es muß in der Intention der P e r s o n w e r t eines Wesens »Mensch« überhaupt gegeben sein, und eine mögliche Handlungsintention auf d e s s e n Vernichtung abzielen, wenn von Mord die Rede sein soll. Nehmen wir Beispiele.

Wundt denkt vielleicht an die Einrichtung der Menschenopfer für die Götter, d. h. als ein für absolut heilig gehaltenes Sein.

1) Das indische und besonders buddhistische Ethos, das Güte »gegen alles Lebendige« zur Vorschrift macht und erst abgeleiteterweise auch solche gegen das menschliche Leben, relativiert zwar diesen Unterschied; aber nur darum, da es auch die Liebe und Güte überhaupt nur als Weg »zur Erlösung des Herzens« (s. Buddhas Predigten) versteht, und im G e g e n s a t z e zur biologischen Ethik, die den Wert des Lebens als positiven Wert, ja als den höchsten ansieht, ihn als negativen Wert betrachtet. In der buddhistischen Liebesidee hat nicht das »Hin zu einem positiven Werte«, sondern das »Weg von sich« sittlich wertvolle Bedeutung. Über die Gefühle und Werte, die das sittliche Verhältnis zur lebendigen Natur begründen und ihre Unableitbarkeit aus unseren sittlich-menschlichen Beziehungen, siehe meine »Sympathiegefühle« S. 55 und d. f.



War diese Einrichtung eine Legitimierung des »Mordes«? Sicher nicht! Diese Einrichtung beruhte auf dem verschiedenförmigsten Aberglauben, z. B. daß man hierdurch sowohl den Göttern als den Geopferten, sei es einen Liebesdienst erweise, sei es eine gerechte Forderung der Götter erfülle. Im ersten Falle pflegten gerade die schönsten und edelsten Jünglinge und Jungfrauen und die geliebtesten zum Opfer ausgewählt zu werden. Die Intention aber war so wenig jenes Verneinen des Seins der Person und jenes »sei vernichtet«, welches zum Morde wesentlich gehört, daß es vielmehr die in der Intention von Liebe und Gunst gelegene Mitintention der Bejahung des Seins der Person war. Wie wäre es auch sonst ein echtes Opfer gewesen? Auch in der Erfüllung einer Rechtsforderung unter gewissen Bedingungen (ankommende Fremde oder Kriegsgefangene) oder »Versöhnung der Götter« fehlte die dem Mord wesentliche Handlungsintention der Vernichtung. Daß man aber das Sein und Leben eines Menschen irgendwelchen Nutz- oder Annehmlichkeitsbedürfnissen opfern dürfe, das war nach dem Ethos aller Zeiten stets verfehmt und verboten. Natürlich konnte auch diese Einrichtung mißbraucht werden zu egoistischen Zwecken, z. B. um sich oder seiner Familie das Wohlgefallen der Götter[1], der Priester, Mächtiger zu erwerben, oder um sich so einen gehaßten Feind vom Leibe zu schaffen, oder um sich seines Vermögens, seines Weibes usw. zu versichern. Dann aber war auch unter der Herrschaft dieser Einrichtung solches Tun gemeiner Mord und die Gesinnung galt als böse und unfromm. Das Vorzugsgesetz, daß Lebenswerte Heiligem und geistigen Werten, zu denen jene der Rechtsordnung gehören, untergeordnet seien, war — obzwar unter abergläubischen Voraussetzungen — auch in dieser Einrichtung erfüllt. Dazu fehlt hier überall nicht nur die Intention des Hasses und seines Wesenskorrelates, die Seinsverneinung, sondern es fehlte auch in der Handlung die Intention auf Aufhebung des Seins. Häufig war das Töten nur »Versetzung« in eine andere höhere Seins- und Wertsphäre, an himmlische Orte, ein Geschenk selbst noch des Leibes der Opfer an die Götter; niemals aber galt es als Aufhebung des Seins der Person selbst, was schon Idee und Wesen des Opfers, das ja die Hingabe eines positiv-wertvollen Seins enthält, ausschließt. Ein Opfern, das das Geopferte vernichtet, ist eine contradictio in adjecto.

Analoges gilt für die Todesstrafe. Gewiß ist sie (moralisch) Mord, wo sie in der Intention der Seinsvernichtung vollzogen ist, d. h. überall

1) Vgl. die völlig irrige Interpretation der betr. Tatsachen bei Herbert Spencer: Induktionen der Ethik.

da, wo das Leben des Menschen seinem Sein gleichgesetzt wird und die Fortdauer der Person nicht intuitiv (und ohne »Beweis«) als gegeben gilt.[1]

Denn Strafe ist Zufügung eines Übels und Beraubung eines Gutes. Eine Strafe, die den Bestraften vernichtet, ist keine Strafe. Nur unter der Voraussetzung, daß das Leben des Bestraften ein Gut für ihn als Person ist, deren Existenz nicht durch die Wegnahme dieses Gutes aufgehoben wird, kann sie »Strafe« sein. Vernichtung eines Menschen – etwa für die Wohlfahrt der Gesellschaft – ist (ethisch) Mord.[2] Nur da, wo die Intention vorliegt, die Person nicht aufzuheben, sondern mit der Verwirklichung der Rechtsordnung ihr auch ihr Recht zuteil werden zu lassen[3], fehlt der Mordcharakter.[4]

Warum ist Tötung im Kriege und im Zweikampf kein Mord? Im Falle des Tötens im Kriege (auch im Angriffskriege) fehlt in erster Linie die Gegebenheit von Personen in dem, was »der Feind« heißt. Nur als Glied des Kollektivdinges »der Feind«, als eines Komplexes vitaler Macht ist der Einzelne gegeben; Gegenstand des Hasses, des Rachedurstes usw. mag der fremde Staat sein, nicht aber eine ihm angehörige Person. Gewiß auch der Kriegszustand kann mißbraucht werden zur Tötung z. B. eines persönlichen Feindes, zu Beraubung und Selbstbereicherung durch Tötung bestimmter Personen. Dann ist dies natürlich gemeiner Mord. Wo immer aber im Kriege Personen zur Gegebenheit kommen, da ist so wenig eine Intention auf Verneinung und Vernichtung der Person gegeben, daß

1) Siehe über die verschiedenen Gegebenheitsarten der persönlichen Fortdauer meinen Vortrag über die »Idee des Todes und des Fortlebens«. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1914.

2) Siehe hierzu die auf diesen ethisch wesentlichsten Punkt der Frage abzielenden Ausführungen Bismarcks in seiner bekannten Rede im preußischen Landtag.

3) So erfolgte die Tötung des Ketzers nicht nur zum Schutze des Seelenheils der Gesamtheit, sondern auch in der Intention, seiner Seele die Läuterung zu erleichtern.

4) Ich hoffe nicht, den mißverständlichen Einwurf zu erhalten, daß unter meinen Voraussetzungen der Glaube an die Fortdauer der Person den Mord ausschließe. Nicht um das handelt es sich, was einer »glaubt« (auch »lebendig« glaubt), sondern darum, was er in der Handlung intendiert. Also auch nicht darum, wie diese Intention entsteht, z. B. aus der Absicht der Beraubung, der Rache usw., sondern darum, was in der Handlungsintention selbst steckt. Und deren Inhalt ist auch bei solchem Glauben eventuell Vernichtung der Person. Kommt die Person nicht zur Gegebenheit da, wo sie es nach der Stufe der sittlichen Bildung könnte, so liegt nicht mehr Mord vor, sondern Totschlag.



vielmehr das ritterliche Prinzip nicht nur fordert, daß die Person sich eben derselben Art und demselben Grade von Gefahr aussetzt, die sie bereitet, sondern auch, daß die Person des Feindes in ihrem Wertsein und ihrer Existenz mit um so mehr Gunst bejaht wird, je tüchtiger und besser sie sich schlägt und zurückschlägt. Schon die Eingehung eines Zweikampfes finden wir überall an ein bestimmtes Maß positiver Wertschätzung des Feindes gebunden.[1]

Mord – sagen wir – setzt die Gegebenheit eines Menschen als Person und als Träger möglicher Personwerte voraus. Der ihm zugrundeliegende Wertsachverhalt ist wesenhaft gebunden an die Handlungsintention der Vernichtung der Person. Hieraus ist auch wohl verständlich – ja strenge Folge –, daß überall da, wo Menschen getötet wurden, die nicht »als Person« gegeben waren oder »galten«, diese Tötung keinen Mord einschloß. Dies ist z. B. der Fall bei der früher geübten indischen Witwenverbrennung, eine Einrichtung, deren Möglichkeit nur daraus verständlich ist, daß dem Weibe gleichzeitig die Personalität (die »Seele«, analog wie bei den Gläubigen Mahomets) abgesprochen wurde. Die Ehegattin »galt« hier als etwas zur männlichen Personalität Zugehöriges. Es ist weiterhin derselbe Grund vorhanden, wenn im alten Rom der pater familias einerseits seine Kinder, der freie römische Bürger seine Sklaven töten konnte – die ersteren »so, wie er sich selbst ein Glied abschneiden darf«, die letzteren »wie eine Sache« (Mommsen). In beiden Fällen fehlte die Gegebenheit (und rechtliche Zuerkennung) der Personalität in den Getöteten. Das Kind ist nur ein Glied des pater familias, der in der Tötung des Kindes auch sich selbst als Person nicht aufheben will, sondern nur »sich selbst verletzt«. Auch der kindliche Willensakt ist als Teilakt des väterlichen Personwillens gesehen. Der Sklave aber ist als Sache gegeben; seine Person und sein Wille sind »im Herrn« (Aristoteles). Auch alle Einrichtungen zwecks Aufrechterhaltung einer bestimmten Bevölkerungsgröße oder einer gewissen Verteilung männlicher und weiblicher Individuen (Tötung Neugeborener, Kinderaussetzung usw.) sind von dem Fehlen einer Gegebenheit der Personalität der Getöteten begleitet, sei es, daß die Neugeborenen als noch keiner Personalität teilhaft angesehen wurden, sondern nur als beseelte Leiber (gefühlsmäßig) gegeben waren, und die Handlungen als pflichtmäßige Selbstverletzungen der Familien zugunsten der Erhaltung der Staatsmacht und als Gehorsam gegen den

1) Über die sittliche Berechtigung des Krieges und des Zweikampfes – die ein ganz selbständiges Thema darstellt – soll hier sowenig entschieden sein, als über jene der Todesstrafe. Hier handelt es sich allein um die Klärung der Idee des Mordes.



Staatswillen empfunden wurden; sei es, daß die personale Werteinheit (und ihr autonomer Wille) überhaupt nicht in den menschlichen Individuen, sondern in Einheiten wie Familie, Stamm, Gens, Staat, gegeben war. In beiden Fällen fehlt der Wertsachverhalt des Mordes. Tötung eines Menschen (als Lebewesen) ist weiterhin auch die Abtreibung, die doch nirgends als Mord galt (eine Tatsache, die keine »biologische« Ethik erklären kann). Sie galt und gilt es nicht, weil der Embryo nicht als Personalität gegeben ist. Im älteren Rom war er — bekanntlich — nicht einmal als selbständige menschliche Lebenseinheit gegeben, und blieb daher die Abtreibung als auf die »viscera« der Mutter gerichtet, straflos. Abtreibung war hier überhaupt nicht »Tötung«. In der Kaiserzeit fing sie an, als solche Einheit anerkannt zu werden und wurde infolgedessen bestraft, aber — bis heute — vom Mord unterschieden.

Das Gesagte ist nur als Beispiel gemeint. Aber es zeigt, daß der Zusammenhang einer bestimmten Handlungsintention mit einem scharf umschriebenen Wertsachverhalt, d. h. ein bestimmter Typus von »Handeln« und »Handlung« besteht, der vor allem und jedem echten Ethos als böse galt und nirgends als »erlaubt«, geschweige »löblich«. Solchem einheitlichen Typus gegenüber haben aber die wechselnden positiven Geltungseinheiten und Definitionen, unter welchen Bedingungen (nach dem Stande sittlicher Bildung usw.) ein Mord anzunehmen sei, d. h. ein realer Fall dieses Wesens-Typus, nur die Bedeutung pragmatischer Kriterien hinsichtlich dessen, was als Mord, was als eine faktische Realisierung der Handlungseinheit eines solchen Typus jeweilig zu gelten habe. Nicht an diese wechselnden Kriterien (z. B. an die Definition unseres Strafgesetzbuches, oder auch nur an die »herrschende Meinung« über das, was als Mord »zu gelten hat«) darf sich die Ethik halten. Sie hat zu sagen, was der Mord ist, worin sein Wesen besteht. Geschieht die Lösung dieser schwierigen Aufgabe in der rechten Weise, so vermindert sich auch hinsichtlich dieser Typen von bösen und guten Handlungseinheiten das scheinbare Beweismaterial des »Relativismus« bis zum Verschwinden. Nur wer sich an die wechselnden Kleider dieser Typen hält und den Kern vor der Schale nicht sieht oder meint, daß die Definitionen erst die Wesenheiten faßbar machen, wenn nicht gar sie erst erschaffen, oder wer das jeweilig gegenwärtige Kleid für das Wesen der Sache hält, kommt auf diese allzu billige Weise zur These des Relativismus.[1]

1) Sieht man klar das Wesen des Mordes, so wird man auch erkennen, daß der Selbstmord im Unterschied zum Martyrium und zur Selbstentleibung



Andererseits möge dies Beispiel zeigen, wie ungegründet die Annahme der formalen Ethik ist, daß der Satz »Mord ist böse« — wie alle materialen sittlichen Werturteile — eine nur faktische und relative Bedeutung besitze, insofern er zum mindesten — wie man meint — die menschliche Organisation voraussetze. Die formale Ethik muß folgerichtig annehmen, daß er auch gut sein könne, wenn nur der Mörder »die Maxime seiner Handlung zum Prinzip einer allgemeingültigen Gesetzgebung« für tauglich hält. Ist kein bestimmter Gehalt der Intention böse, so kann auch jeder gut sein. Und warum sollte Einer, der seinen Selbsthaß und Menschenhaß zu einem allgemeinen Prinzip steigert, und ihn gar noch durch eine Art »Metaphysik« unterbaut, die das Nichtsein von Personen besser hält als ihr Sein, ihn nicht mit dem Bewußtsein vollziehen, daß auch jeder das Gleiche tun solle? Es wären Fälle von Menschenmord aufzuzeigen, die dieser Eventualität erheblich nahekommen. Meint man ernsthaft, es wäre in diesem Falle der Mord eine sittlich gute Tat? Auch die Folgerung: da Mord ein Töten einschließt und solches nur an lebendigen Organismen vollzogen werden kann, so muß dieser Satz für »Vernunftwesen« überhaupt seinen Sinn verlieren, ist unrichtig. Da der »Leib« durchaus keine empirische Abstraktion an den irdischen Organismen ist, sondern selbst eine von deren Dasein unabhängige Wesenheit und eine Form des Daseins, so wäre dies selbst dann nicht

---

echter Mord ist. Denn Handlungsintention auf Vernichtung von Person und Personwert im Töten macht sein Wesen aus. Dies gilt für die eigene wie die fremde Person; denn Fremdwert ist nicht höher als Eigenwert. Echter Selbstmord liegt da und nur da vor, wo die Intention auf die Nichtexistenz der Person abzielt, und zwar wegen Verlustes von Gütern, deren Wertart dem Personwert untergeordnet ist, seien es geistige Sachgüter, vitale Güter, nützliche und angenehme Dinge (Besitz, soziale Freiheit, Lebensgenuß usw.). Umgekehrt liegt Martyrium da vor, wo das Leben und alle auf es relativen Güter für das höhere Gut, die Erhaltung der geistigen Person und ihrer Selbstwerte hingegeben wird, z. B. für Glaubens- und (als »absolut« gegebene) Erkenntniswerte. Gerade der Selbstmörder bejaht das Wesen des »Lebens« als höchsten Wert (über den hinaus er keinen anderen kennt) und vernichtet in seiner Tat (vermeintlich) sein Sein selbst »als« schlechte reale Gestaltung des von ihm als höchsten Wert bejahten Lebenswertes. Dahingegen gibt der Märtyrer sein Leben, das ihm als positives Gut gegeben ist, für ein Gut hin, das ihm wesenhaft als »höher« als das Leben überhaupt gegeben ist. Indem er sein Leben bejaht, verneint er doch »das« Leben als »höchsten« Wert. Und hier scheint es mir keinen Wesensunterschied zu machen, ob er sich töten »läßt« oder sich selbst tötet, sofern nur die wahre »Selbstliebe«, d. h. die Sorge für das Heil der eigenen Person seine Hand führt; im Gegensatz also zum Selbsthaß des Selbstmörders. In diesem letzteren Falle liegt nur »Selbstentleibung« vor, die vom Selbstmord sittlich völlig verschieden ist.

richtig, wenn der Wesenskern des »Mordes« die Vernichtung eines Leibes einschlösse. Der Satz »gälte« dann, wo immer es leiblich persönliche Wesen gibt. Aber was den ethischen Kern des Wertsachverhaltes ausmacht, das ist faktisch die Willensintention einer Person auf Vernichtung des Personwertes einer anderen. Im Verhältnis zu diesem Kern ist das »Töten« selbst nur diejenige Realisierungsform, die diese Intention innerhalb leiblich personaler Wesen besitzt. Und eben darum ist dieser Satz innerhalb jedes möglichen Personreiches absolut gültig; ja, es folgt aus dem sittlichen Wesen Gottes, daß auch Gott – obzwar seine unendliche Macht die Vernichtung einer Person möglich macht – diese Vernichtung nicht wollen kann.

Wir unterlassen es hier, die besonderen Relativitätsdimensionen der Moralität, der Sitte und des Brauches zu untersuchen, sowie die analogen Untersuchungen für die Rechtsordnung anzustellen. Doch heben wir hervor, daß auch die Rechtsgeschichte ein Lehrstück über die Dimensionen der Relativität der Rechtsbildungen als Grundlage nicht missen kann, sofern sie richtig betrieben werden soll.[1]

7. Die sog. Gewissenssubjektivität der sittlichen Werte.

Daß der Begriff der »Subjektivität« der Werte eine andere Bedeutung hat als der ihrer Daseinsrelativität wurde früher schon ausdrücklich hervorgehoben. So eingehend wir uns nun auch mit beiden Problemen beschäftigt hatten, so wäre doch diese Erörterung unvollständig, wenn wir nicht noch eine Form der Lehre von der Subjektivität der sittlichen Werte erörtern würden, die vom Begriffe des Gewissens ihren Ausgang nimmt.

Keine Behauptung tritt heute als »selbstverständlicher« auf und erfreut sich eines allgemeineren Ansehens, als die Lehre, daß alle sittlichen Werturteile »subjektiv« seien, es schon darum seien, da sie auf Aussagen des »Gewissens« beruhen, und das anerkannte »Prinzip der Gewissensfreiheit« eine Korrektur der Gewissensaussage durch eine andere Instanz der Einsicht ausschließe.

1. Unter den Gründen, die zur Lehre von der Subjektivität sittlicher Werte führten, steht an erster Stelle die Tatsache, daß es schwerer ist, objektive Werte zu erkennen und zu beurteilen, als andere gegenständliche Inhalte. »Schwerer« in dem Sinne, daß es hier eine größere Anzahl und stärkere Täuschungsmotive zu über-

1) In dieser Sphäre versuchte A. Reinach in ausgezeichneter Weise Absolutes von Relativem abzugrenzen in seiner Arbeit über »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts«, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I, 2.



winden gibt als im Falle sonstiger theoretischer Erkenntnis. Nicht also weil Werte nur Symbole wären für die Interessen und ihren Kampf – wie der ethische Nominalismus meint –, sondern weil schon ihre Erfassung einen stärkeren Kampf gegen unsere Interessen voraussetzt und der erfolgreiche Kampf weit seltener ist, als im Falle sonstiger Erkenntnis, kommt es leichter zu einer Verwechslung zwischen dem, was uns unsere Interessen suggerieren und dem Inhalt objektiver Werterkenntnis. Der Grund aber für diese Tatsache liegt darin, daß unsere Erkenntnis sittlicher Werte in unmittelbarerer Verknüpfung mit unserem Willensleben steht, wie unsere theoretische Erkenntnis.

Dieser Umstand bedingt eine Reihe von Motiven der Werttäuschung, die weit verbreiteter sind, als alle anderen Täuschungsmotive. Es ist eine sehr merkwürdige Erscheinung, daß der ethische Skeptizismus weit verbreiteter ist als der theoretisch logische. Gleichwohl sind die Differenzen des theoretischen Weltbildes[1] nicht weniger groß, ja sie sind vielleicht noch weit größer gewesen als die jeweilig herrschenden Moralsysteme. Was ist dann der Grund dieser Erscheinung? Ich sehe den Grund hierfür darin, daß hinsichtlich der ethischen Werte unser Differenzbewußtsein im Einzelfalle viel feiner reagiert als hinsichtlich theoretischer Unterschiede unserer Ansichten und Urteile. Und dies hat wieder seinen Grund darin, daß wir generell die Gemeinsamkeit unserer ethischen Werturteile zu überschätzen neigen, eine Überschätzung, die daher rührt, daß wir alle von Hause aus dazu neigen, unsere Handlungen dadurch zu rechtfertigen und zu entschuldigen, daß ein »Anderer auch so gehandelt hat«. Schon die Kinder pflegen hierdurch ihre Schritte zu rechtfertigen. Abweichung in Wertfragen von Anderen beunruhigt uns weit stärker, als Abweichung in Fragen der Theorie, und diese Beunruhigung ist es, die uns den Bestand von Differenzen mehr ins Auge fallen läßt als dort. Der Skeptizismus ist dann die Folge jener auf unserer Schwäche, in sittlichen Wertfragen nicht allein stehen zu können, sondern uns überallhin ängstlich umzusehen, ob der Andere denn auch ebenso fühlt und denkt, beruhenden Enttäuschung darüber, daß wir die erwartete und gesuchte Gemeinsamkeit hier so oft nicht finden. So kommen wir leicht zu dem Satze: Alle sittlichen Werte sind »subjektiv«. Diese Neigung nach sozialem Anhalt ist sogar so groß, daß sie Kant so weit von der Wahrheit abirren ließ, daß er die bloße Verallgemeinerungsfähigkeit einer Maxime des Wollens zum Maßstab ihrer sittlichen Richtigkeit machen wollte. Nun ist es zwar wünschenswert, daß eine Maxime, die

1) Z. B. des Himmelsbildes.

in sich selbst ein Gutes besiehlt, auch auf alle verallgemeinert werde (soweit sie nicht von Hause aus nur für ein Individuum oder eine Klasse solcher gemeint ist): Aber die bloße Verallgemeinerungsfähigkeit von Fall zu Fall und von Mensch zu Mensch macht sie nicht im mindesten sittlich gut! Ja, es wird sich uns später zeigen, daß es eine Evidenz gibt in der streng objektiven Einsicht, daß ein bestimmtes Wollen, Handeln, Sein nur für ein Individuum, z. B. für »mich« gut ist, und nicht verallgemeinert werden kann; ja noch mehr: daß eine sittliche Einsicht in die reinen, puren und absoluten sittlichen Werte eines Seins und Verhaltens, je adäquater sie dies ist (d.h. also je »objektiver« sie ist), stets und notwendig diesen auf Individuen eingeschränkten Charakter an sich tragen muß.[1] Dieser Ausschluß der Verallgemeinerungsfähigkeit der »Maxime« kann also nicht nur stattfinden, unbeschadet der strengen Objektivität und des verpflichtenden Charakters dieser Einsicht; sondern er muß es sogar in dem Maße, als es sich um die letzte und evidente und volladäquate strengste Einsicht in das absolut Gute selbst, und nicht nur um Regeln handelt, die für die Unterdrückung von Impulsen gelten, welche die bloße Fähigkeit zu dieser Einsicht trüben und entstellen. Die Idee einer individuell verbindlichen Gewissensaussage, deren Inhalt ist: »Das ist dein und nur dein Gutes, was immer das Gute für andere sei«, muß selbstverständlich als sich widersprechend verworfen werden, wenn man den objektiven und einsichtigen Wert des Guten fälschlich auf bloße mögliche Allgemeingültigkeit einer Maxime zurückführen zu können glaubt. Dann allerdings müßte eine Einsicht in das, was »für mich« zu tun und zu wollen gut ist, auch ohne weiteres den Charakter einer nur »subjektiven Einbildung« tragen, oder eines aller Einsichtigkeit mangelnden subjektiven Impulses. Faktisch aber ist es umgekehrt gerade jene skeptische, nach sozialer Anlehnung durstige Tendenz, jenes primäre Mißtrauen in die echte Objektivität und Einsichtigkeit des sittlich Guten, die zu dem Nomismus führt, nach dem erst die Idee einer möglicherweise allgemeingültigen Norm die Einsicht in das Gute — also auch »des für mich Guten« — aus sich hervorgehen lassen soll. Die Allgemeingültigkeit und die Fähigkeit zur Verallgemeinerung, die einer Wertschätzung innewohnt, soll nun zu einer Art Ersatz dafür werden, daß unsere Beurteilungen in anschaulich gegebenen, evident objektiven Werten keine Erfüllung finden können. Psychologisch und historisch gesehen ist dieses Vorgehen allerdings ein strenger Ausdruck für die Herkunft der Wert-

1) Vgl. das folgende Kapitel über »Person«.



urteile, die unseren heute geltenden Moralkodex gestaltet haben: d. h. seiner Herkunft aus den Gruppen der Instinkt- und Gefühlsschwachen und ihres »désordre du cœur«.[1]

Es ist also das Minderwertigkeitsgefühl und -bewußtsein unter der Herrschaft der objektiven Werte, welches zu jener Art von Racheakt an den Werten überhaupt führte, der im Satze gipfelt: »Alle« Werte sind ja »nur« subjektiv! Es ist die geheime und tiefe Erfahrung der Ohnmacht, sie zu realisieren und unter ihrer Anerkennung etwas zu gelten, und das hieraus folgende Depressionsgefühl, was zur Annahme ihrer vermeintlichen »Subjektivität« führte; resp. zur Umdeutung ihrer echten Objektivität in »allgemeingültige Subjektivität«.

2. Die herrschende Meinung von der Subjektivität der Werte vermummt sich heute gerne unter das Pathos eines Namens, der wie ein Trompetenstoß die gesamten sittlichen Tendenzen der neueren Zeit zu sammeln scheint: Er heißt »Gewissensfreiheit«. Auch wir nehmen an, daß damit irgend etwas Großes, Wichtiges, etwas, das aufrechtzuerhalten und zu bewahren ist, gemeint ist. Aber ehe wir dafür »eintreten«, »kämpfen« usw., erlauben wir uns zuerst zu fragen, was es ist.

Auguste Comte, der das Prinzip der Gewissensfreiheit (mit jenem der Volkssouveränität zusammen) zu den Grundlagen der von ihm sog. »metaphysischen«, »negativen« und »kritischen« Epoche zählt, die nach seinem Gesamturteil die nichtigste und wesenloseste der Epochen ist, die er welthistorisch unterscheidet, und die nach seiner Überzeugung von der »positiven« Epoche abgelöst werden wird, stellt einmal die Frage: Gibt es in den Wissenschaften, die zu strengen Einsichten gelangen, vielleicht so etwas wie eine Freiheit der Annahme und Verwerfung? Gibt es dies in der Mathematik, der Physik, Chemie, ja auch nur der Biologie? Überall folgen hier die Menschen den Ergebnissen der Wissenschaft und schenken dem Urteil der betreffenden Gelehrten Glauben und Vertrauen. Diese grundsätzliche Abweichung in Sachen der Moral, die durch das Prinzip der Gewissensfreiheit zum Ausdruck gelangt, nach dem jeder Beliebige das Recht haben soll, zu sagen und zu bestimmen, was gut und böse sei, könne daher nur als ein Ausdruck der inneren moralischen Anarchie des metaphysisch-kritischen Zeitalters angesehen werden. Es sei das Prinzip der Gewissensfreiheit kein positives und schaffendes, sondern ein auflösendes, negatives Prinzip, das im »positiven Zeitalter« durch objektive und bindende Einsicht in das, was

1) Siehe hierzu: Ressentiment und sittliches Werturteil, S. 342.



gut und böse sei, ersetzt werden müsse.[1] Diese Bemerkung enthält Wahres und Falsches in sonderbarer Mischung. Zutreffend ist ohne Zweifel, daß das Prinzip der »Gewissensfreiheit« häufig so angewandt wird, daß es nur ein Ausdruck ist für das Bewußtsein, es fehle in sittlichen Fragen diejenige mögliche Objektivität der Lösung, die man Problemen der theoretischen Erkenntnis bereitwillig zubilligt. Auch Comte durchschaut den désordre du cœur dieser Zeit. Gleichwohl ist seine Analogisierung der sittlichen Erkenntnis mit den von ihm genannten Wissenschaften eine irrige, (wie uns sofort unser Empfinden sagt), und gleichzeitig wirft Comte mit jener falschen Sinngebung und Anwendung des Prinzips auch denjenigen Sinn weg, der ihm gebührt und in dem es in jedem denkbaren »Zeitalter« Anerkennung und Ehrfurcht verdient. Was unter »Gewissensfreiheit« zu verstehen sei, hängt daran, was man unter »Gewissen« versteht.

Zunächst ist »Gewissen« nicht gleichbedeutend mit sittlicher Einsicht, oder auch nur »Fähigkeit« zu solcher. Während die evidente Einsicht in das, was gut und böse ist, wesenhaft nicht täuschen kann (sondern nur Täuschungen darüber möglich sind, daß eine solche vorliege), gibt es auch »Gewissenstäuschungen«. Man kann die Tatsache der »Gewissenstäuschung« nicht mit der Einrede abtun (wie z. B. J. G. Fichte und Fries), daß es nur darüber Täuschungen geben kann, ob es das Gewissen ist, oder ein anderes Gefühl oder Impuls, die uns das zuflüstern, was wir (nur fälschlich) für Aussage des Gewissens hielten. Wäre das »Gewissen« freilich eine absolut letzte Instanz, an die letzte Berufung in sittlichen Fragen erginge, so müßte man schließen, daß es einer Täuschung unfähig wäre; es wäre dann auch jeder Kritik auf dem Weg einer anderen Einsicht, z. B. der unmittelbaren Einsicht in das objektiv Gute, erst recht der Einsicht, die über die Wege der autoritativen und traditionellen Ökonomisierungsformen sittlicher Einsicht gewonnen werden können, enthoben. Aber diese Rolle kommt dem Gewissen nicht zu. Auch das »Gewissen« ist wertvoller oder weniger wertvoll, je nachdem es das objektiv und einsichtig Gute ist, das es rät oder nicht. Es ist selbst noch ein Träger, nicht letzte Quelle sittlicher Werte. Es gibt gewissenlose Menschen, nicht nur in dem Sinne des Worts, daß sie jene »Stimme« nicht beachten, oder ihr keine praktische Folge geben usw., ihre Klarheit durch Triebimpulse überwinden lassen, sondern auch in dem Sinne, daß die »Stimme« selbst nicht oder nur schwach vorhanden ist.

1) Analog urteilt über das Prinzip J. Bentham in seiner Deontologie.



Der Unterschied der Nichtbeachtung einer Gewissensregung[1] und einer Gewissenstäuschung wird in allen Fällen klar, wo erst die nach der Handlung eintretende Korrektur, oder der Tadel von anderer Seite ein Bewußtsein der Schlechtigkeit des betreffenden Verhaltens hervorruft und die klare Erinnerung gleichwohl sagt, daß man sich »dabei gar nichts Schlechtes gedacht habe«; desgleichen da, wo ein höherwertiges Verhalten einem erst von anderer Seite gezeigt wird, und man nun erst von dieser neuen Einsicht aus das eigene Verhalten »als« schlecht fühlt und beurteilt.

Dazu tritt, daß das Gewissen — seinem Wortsinne nach — wesentlich negativ funktioniert. Es stellt als schlecht dar, als nichtseinsollend, es »erhebt Einspruch« usw. Sagen wir: »das Gewissen regt sich«, so bedeutet dies ohne weiteres soviel wie: Es wehrt sich etwas gegen das betreffende Verhalten, nie aber: das Gewissen sagte, es sei etwas gut. Darum ist auch das »schlechte Gewissen« eine entschieden positivere Erscheinung wie das »gute Gewissen«, das für ein bestimmtes, sittlich in Frage gestelltes Verhalten eigentlich nur das erlebte Fehlen und der erlebte Mangel des »schlechten Gewissens« ist. Auch vor einer Willensentscheidung, wenn man mit seinem »Gewissen zu Rate geht«, »warnt« und »verbietet« das Gewissen mehr, als es empfiehlt oder gebietet. So hat es keine ursprünglich positive Einsicht gebende, sondern nur eine kritische, teils warnende, teils richtende Funktion.

Es ist als der Inbegriff dessen, was die eigene individuelle Erkenntnisbetätigung und sittliche Erfahrung zur sittlichen Einsicht beiträgt — im Unterschied zu der in Überlieferung und der in Autorität und Tradition gleichsam kumulierten und aufgestapelten Erkenntnis dieser Art —, also auch nur eine Ökonomisierungsform der letzten sittlichen Einsicht unter anderen; und nur ein Zusammenwirken seiner mit den Sätzen der Autorität und den Gehalten der Tradition, sowie eine gegenseitige Korrektur all dieser nur subjektiven Erkenntnisquellen garantiert ein Höchstmaß der subjektiven Gewinnung dieser Einsicht (im durchschnittlichen Falle). Alle diese Quellen der sittlichen Einsicht aber sind appellabel durch die Einsicht selbst, durch die evidente Selbstgegebenheit dessen, was gut ist und was nicht. Wird aber das »Gewissen« zum scheinbaren Ersatz der sittlichen Einsicht, so muß das Prinzip »der Gewissensfreiheit« allerdings auch zum

---

1) Die Ethnologen bestätigen, daß sich nicht bei allen Naturvölkern »Gewissensregungen« finden.



Prinzip der »Anarchie in allen sittlichen Fragen« werden. Jeder kann sich dann auf sein »Gewissen« berufen und von allen Anderen absolute Anerkennung fordern für das, was er sagt.

Zu dieser vermeintlichen Rolle einer letztappellablen Instanz ist aber das Gewissen selbst nur auf sehr verwickelten Wegen gekommen.

Wir sehen das Wort »Gewissen« seit seiner ersten sprachlichen Fassung im lateinischen »conscientia«, wo es noch beides bedeuten kann, »Mitwissen« und unser »Gewissen«, einen sehr verschiedenen Sinn annehmen, der aber im großen und ganzen die Richtung auf immer größere sittliche Bedeutung besitzt. Als die drei Hauptstufen finde ich folgende: bei den Scholastikern wird das Gewissen mit der praktischen Vernunft (dem Aristotelischen νοῦς πρακτικός) identifiziert, einem Vermögen, das Normsätze (sei es durch die Vernunft, sei es durch Autorität, geboten) auf den Einzelfall (den »casus conscientiae«) anzuwenden hat. In einer zweiten Bedeutung ist »Gewissen« zwar nicht mehr der logische Schlußbüttel, als der es hier erscheint, sondern teils Warner, teils innerer Richter (so auch bei I. Kant, der es von seiner »praktischen Vernunft«, d. h. der »Vernunft selbst« als praktisch normierender scharf scheidet). In einer dritten Bedeutung erhebt es sich auch über diese Funktion und wird zu einem (je nachdem mehr rationellen oder intuitivgefühlsmäßigen) inneren Erkenntnisorgan für Gutes und Schlechtes. Das Motiv aber, durch das es seine gegenwärtige Autorität im Sinne der beiden letzteren Bedeutungen erhielt, war eine religiös-metaphysische Deutung der Erlebnisregungen, die selbst erst vermöge dieser Deutung zu einem einheitlichen und aller möglichen Täuschung und Irrung enthobenen Erkenntnis – oder richterlichen Organ für das Gute und Rechte zusammengefaßt wurden. Diese Deutung bestand darin, daß im »Gewissen« sich die »Stimme Gottes« vernehmbar mache. Erst vermöge dieser Deutung (Gott kann natürlich wesenhaft nicht irren und sich täuschen) erhielt es den Charakter einer solch letztappellablen Instanz, und erst hierdurch wurde jener moderne Sinn des Wortes geschaffen. Die Deutung kam hier nicht nachträglich hinzu, als könnte das Gewissen, auch ohne daß es so gedeutet würde, »sprechen« und seine Natur als letzte Instanz aufrechthalten! Sondern diese Deutung machte es erst zu jenem vermeintlich unverletzlichen, unbeirrbaren Organ! Mag dann später (in Zeiten der Auflösung des religiösen Bewußtseins) auch jene Deutung nicht mehr von Allen in allen Fällen bewußt vollzogen worden sein, die das Wort gebrauchten, so ist doch das Pathos, mit dem

die Erklärung: »Dies sagt mir mein Gewissen!« auftritt, ein bloßer Nachklang jener älteren und traditionell überkommenen Deutung, der mit einer völligen dauernden Aufhebung der Deutung auch sicher ebenso verschwinden müßte, wie der Glaube, daß es in uns eine solche einheitliche nie irrende Stimme überhaupt gäbe. Das Gewissen in diesem Sinne gehört so durchaus zu dem mannigfaltigen Abendrot der untergegangenen Sonne eines religiösen Glaubens. Erhält sich daher das Prinzip der Gewissensfreiheit – ohne diese Deutung –, wie in der neueren Zeit, wo auch z. B. die Atheisten sich auf dasselbe stellen und berufen und in seinem Namen Forderungen erheben, so *muß* es naturgemäß zum »*Prinzip der sittlichen Anarchie*« werden.

3. Noch aus einer anderen Verschiebung des Gewissensbegriffes heraus muß aber dies der Fall sein. Es *gibt sittliche Einsicht*, die auf den *sittlichen Wert* allgemeingültiger Normen geht und sittliche Einsicht, die nur auf das »für« ein Individuum, oder »für« eine Gruppe gleichwohl an sich Gute geht; und beide sind von gleicher Strenge und Objektivität. Der berechtigte Sinn des »Gewissens« ist nun eben der, daß es 1. nur die *individuelle Ökonomisierungsform* sittlicher Einsicht, 2. diese Einsicht nur insoweit, und in *den* Grenzen darstellt, als sie auf das »für mich« *an sich Gute* gerichtet ist. Diese individuelle Ökonomisierungsform sittlicher Einsicht kann natürlich ebensogut auf das gehen, was allgemeingültig gut und recht ist. Und andererseits kann das »für mich« Gute mir nicht nur *durch* mich, sondern auch durch einen Anderen (Freund, Autorität usw.), der mich besser kennt, als ich mich selbst kenne, aufgewiesen werden. Von »Gewissen« aber ist – richtig – *nur* da zu reden, wo es sich um jenes Plus an nötiger sittlicher Einsicht handelt, das in den allgemeingültigen Normen weder enthalten ist, noch es jemals sein kann und in der sich erst der sittliche Erkenntnisprozeß vollendet; und wo gleichzeitig *ich* es bin, der zu dieser Einsicht aus *sich* heraus kommt. Der Niederschlag meiner (aus eigener Lebenserfahrung) sprießenden Einsicht in das Gute, sofern es »das Gute für mich« ist, macht das Wesen des Gewissens aus. In diesem Sinne genommen ist das Gewissen also *wesenhaft* unersetzlich durch alle möglichen »Normen«, »Sittengesetze« usw. Es beginnt ja erst seine Leistung, wo sie aufhören und das Handeln und Wollen ihnen bereits genügt. Es muß daher, je *reiner* es redet, Jedem für die gleiche Situation etwas Anderes sagen, und es würde sicher irren, sagte es dasselbe! Für das »Gewissen« in *diesem* Sinne gilt nun unbedingt das *Prinzip der Gewissensfreiheit*, das also besagt: Es ist jeder frei bei

Fragen, deren Lösung durch den objektiv allgemeingültigen Teil an einsichtigen Wertsätzen und sich auf sie aufbauenden Normen nicht geregelt ist (und ihrer Natur nach nicht geregelt werden kann), seinem Gewissen Gehör zu geben. Es ist also das Recht des sittlichen Individuums als Individuum, das dieses Prinzip vor falschen Ansprüchen bloß allgemeingültiger Sittengesetze schützt. Eben damit aber löst das Gewissen und die Gewissensfreiheit weder die Idee eines objektiv Guten auf, für dessen Erkenntnis das »Gewissen«, sofern es das objektiv Gute »für« ein Individuum ist, ja gerade ein Organ darstellt, noch Idee und Recht einer allgemeingültigen Einsicht in Hinsicht auch für Alle geltender Wertsätze und Normen. Diese sind vielmehr ganz unabhängig vom »Gewissen« einer strengen Einsicht zugänglich, und besitzen einen von der Gewissensanerkennung durch einen Jeden völlig unabhängigen verbindlichen Charakter. »Gewissensfreiheit« in echtem Sinne kann daher niemals ausgespielt werden gegen eine streng objektive und verbindliche Erkenntnis allgemeingültiger und auch materialer Moralsätze. Sie ist darum auch sicher kein »Prinzip der Anarchie« in sittlichen Fragen. Aber nun ist es zweifellos, daß der herrschende Sinn jener Formel durchaus nicht dem entspricht, was ich eben definierte; sondern vielmehr dem, was A. Comte im Auge hat. Dieser »herrschende Sinn« ist vielmehr auf die Voraussetzung aufgebaut, es gäbe »für« das Individuum A und B gar kein verschiedenes an sich Gutes; auf die Voraussetzung also, objektiv Gutes müsse als solches auch allgemeingültig sein! Ja, »gut« werde etwas erst dadurch, daß es einem zur Allgemeingültigkeit geeigneten Gesetze entspräche! Und »Gewissen« soll nun Etwas sein, was diese ihrem Wesen nach »allgemeingültigen Werte und Normen« »frei« bejahen und verneinen, anerkennen und verwerfen darf! Nur in diesem »Sinne«, der gerade von der Beraubung des sittlichen Individuums von all seinen individuellen, nur ihm zu eigenen Rechten und Pflichten ausgeht, der also seine sittliche Depossedierung und die Leugnung seiner individuellen Würde voraussetzt, ist das Prinzip der Gewissensfreiheit genau das, was A. Comte sagt: »Ein Prinzip subjektivster Anarchie in allen sittlichen Fragen«, der Ausdruck des zum Prinzip erhobenen désordre du cœur! Es muß dann jede sachkundige Erörterung solcher Fragen – die ja nur Sinn hat, wenn es hier objektiv Festzustellendes überhaupt gibt –, jede Anerkennung auch der Notwendigkeit zu einer Kompetenz zu solcher Erörterung a priori unmöglich machen, und Alles dem subjektiven »Geschmack« anheimstellen! Auf theoretische Formeln gebracht wird nun das »Gewissen« zu einer »allgemeingültigen Vernunftstimme«



oder gar zu einer Stimme der sog. »Gattungsinstinkte« über die »individuelle Selbstsucht« usw. Und indem »Freiheit« auch für dieses »Gewissen« behauptet wird, wird eben hierdurch schon die Idee einer objektiven Werteinsicht und Ethik geleugnet. Ja, es ist die gerade Umkehrung des wahren Sinnes der Gewissensfreiheit, die in solcher Auffassung vorliegt. Wo es faktisch objektive und allgemeingültige Erkenntnis und daraus fließende Norm und Bindung durch Einsicht und Wahrheit gibt, da ist nun subjektives Belieben in Permanenz erklärt, indem man sich auf das »Gewissen« beruft, wo gemeinsame sachgemäße Untersuchung und Erkenntnis allein in Frage kommen soll. Wo aber wirklich das »Gewissen« zu sprechen hat als Vehikel individualgültiger, darum aber nicht minder objektiver Einsicht, und auch das Prinzip seiner Freiheit gilt, da wird die Bindung des Individuums durch eine sog. allgemeine Gattungsvernunft, d. h. treffender gesagt, durch die Stimme der durch gegenseitige Ansteckung zustande gekommenen Gesamteinbildung der Meisten gesetzt, und damit Gewissen und Gewissensfreiheit schon im Prinzip verletzt.

4. Wenn aber August Comte mit seiner Forderung einer objektiven in ihren Resultaten allgemein verbindlichen Untersuchung und Erkenntnis dessen, was gut und böse ist, durchaus das Rechte trifft, so enthält doch seine Analogisierung mit der Mathematik und Physik ein Moment, das der Eigenart dieses Erkenntnisgebietes nicht gerecht wird. Auch Comte verkennt eben, daß sich alle ethische Erkenntnis zu stützen hat auf die im Fühlen und Vorziehen erfolgende »Werterfahrung« – ganz so, wie sich alles theoretische Denken auf Sinneserfahrung zu stützen hat. An Stelle einer so basierten Ethik setzt auch er nur – wie alle Positivisten – eine Technologie des auf die allgemeine Wohlfahrt gehenden Handelns, wobei er diesen Wert als den Grundwert voraussetzt. Nun macht aber – wie ich zeigte – die Tatsache, daß sich ethische Erkenntnis nach strengen Gesetzen des »Fühlens« vollzieht, die Ethik durchaus nicht »subjektiv«. Wohl aber begründet diese Tatsache einen Unterschied von sonstiger »Wissenschaft«, der Comtes Analogie nicht gerecht wird. Wenn wir uns in ethischen Fragen nicht in gleicher Weise auf die Lösungen verlassen, die die Forscher und Lehrer der Moral geben, wie in der Astronomie auf die Astronomen, so liegt dies daran, daß alle »Ethik« die sittliche Einsicht als Evidenz im Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen bereits voraussetzt. Schon diesen Tatbestand verkennt aller Positivismus, indem er die Ethik selbst auf Biologie und Geschichte, oder Soziologie gründen will. Die subjektive Befähigung zu dieser Einsicht selbst

aber ist – ganz abgesehen von den Unterschieden der sog. »Begabung« zu ihr – an Bedingungen geknüpft, die mit jenen, die für die Befähigung zu wissenschaftlicher, ja theoretischer Erkenntnis überhaupt bestehen, unvergleichbar sind. Vermöge der Tatsache, daß zu den für alle Erkenntnis bestehenden Täuschungsquellen hier noch alle diejenigen hinzutreten, die in den Interessen der Individuen und Gruppen wurzeln, setzt die subjektive Befähigung zur sittlichen Einsicht etwas voraus, was andererseits doch erst die Frucht der sittlichen Einsicht sein kann: Ein ganzes System von Mitteln, jene Täuschungsquellen zu verstopfen, um hierdurch sittliche Einsicht zu ermöglichen; d. h. wir stehen hier vor der Antinomie, die sich schon Aristoteles so klar zum Bewußtsein brachte. Sittliche Einsicht ist notwendig, um ein gutes Leben zu führen (gut zu wollen und zu handeln). Ein gutes Leben ist notwendig, um die Täuschungsquellen sittlicher Einsicht auszurotten, um die ihr Zustandekommen hemmende Sophistik unserer Interessen und die stets bereitliegende Tendenz, unsere Werturteile unserem faktischen Wollen und Handeln anzupassen (desgleichen unseren Schwächen, Mängeln, Fehlern usw.) aufzuheben. Die theoretische Lösung dieser Antinomie besteht darin, daß alles gute Sein, Leben, Wollen, Handeln wesensgesetzmäßig den Bestand sittlicher Einsicht selbst (nicht aber eine »Ethik«) voraussetzt, daß aber die subjektive Befähigung zu dieser Einsicht ihrerseits selbst schon das gute Sein und Leben voraussetzt. Hierzu finden wir in der theoretischen Erkenntnis, die es mit diesen Täuschungsquellen nicht zu tun hat, keine Analogie. Innerhalb der sittlichen Wertreihe selbst entspringt aus diesem prinzipiellen Verhältnis von sittlicher Einsicht zu sittlichem Leben der sittliche Eigenwert einer Veranstaltung, durch welche der Gehalt des jeweiligen Bestandes von sittlicher Einsicht der sittlich Besten[1] zunächst durch bloßen Befehl und Rat als Norm Allen (auch den Trägern der Autorität als Individuen selbst noch) vorgeschrieben und geraten wird: der sittliche Eigenwert der Autorität als solcher (unabhängig noch von der Frage, in welcher faktischen Autorität sich dieser Wert darstelle, und wodurch die echte und unechte Autorität, oder die widersittliche Gewalt unterscheidbar sei). Ich brauche nicht zu sagen, daß mit diesen Sätzen die sog. Autoritätsethik, die Gehalt und Wesen von »gut« und »böse« selbst auf Normen und Befehle einer Autorität gründen will (Hobbes, die Skotisten, Kirchmann usw.), gerade in ihrer ganzen Sinnwidrigkeit gekennzeichnet ist. Gerade

1) D. h. derer, deren Personsein selbst als gut zur sittlichen Einsicht gelangt ist.



sie ist es ja, die den sittlichen Eigenwert der Autorität leugnet, indem sie die sittliche Einsicht durch deren Befehle ersetzen möchte. Wäre gut und böse, was eine Autorität so definiert, so könnte der Autorität selbst ja eben kein einsichtig sittlicher Wert zukommen. Befehl und Gehorsam müssen dann gleichmäßig »blind« sein. Der sittliche Eigenwert der Autorität als solcher ist aber selbst noch ein einsichtiger sittlicher Satz. Während es in Problemen der theoretischen Erkenntnis keinerlei »Autorität« gibt, und deren etwaigen faktischen Ansprüchen mit Recht das Prinzip der »Freiheit der Forschung« entgegengehalten wird, ist innerhalb der gesamten Sphäre sittlicher Problematik das Sein einer Autorität gerade die unumgängliche Bedingung dafür, daß die in sich einsichtigen sittlichen Wertschätzungen und die auf sie gebauten Forderungen auch zu faktischer Einsicht zu gelangen vermögen, indem sie zuerst einsichtslos auf deren bloße Befehle hin praktisch vollzogen werden. Aber auch bei diesem puren Gehorsam gegen die Autorität ist die Voraussetzung, daß der sittliche Wert der befehlenden Autorität, oder schärfer gesagt, die echte autoritative Natur der den Befehl erteilenden Institution dem Gehorchenden selbst noch einsichtig sei. Das unterscheidet die Autorität von jeder bloßen Macht und Gewalt, daß eine Person nur Autorität für denjenigen besitzen kann, dem noch einsichtig ist, es habe diese Person eine tiefere und reichere sittliche Einsicht, als er selbst besitzt. Auf dieser Einsicht beruht das sittliche »Vertrauen« zu der Autorität, in dem ihre Existenz wesenhaft gründet, und mit dessen Wegnahme sie zu einer außersittlichen Macht und Gewalt wird. Die Grenze aller Autorität aber liegt an der Sphäre, in der das Gewissen als eigentümliche Quelle der Einsicht waltet. Alle Autorität hat es nur mit dem allgemeingültig einsichtig Guten zu tun, niemals mit dem individualgültig einsichtig Guten. Jedes Eindringen ihrer Befehle in die Wertsphäre, die über die allgemeingültigen Werte hinausreicht, macht ihre Befehle widersittlich.

8. Zur Schichtung des emotionalen Lebens.

Für Kants Voraussetzungen über das Wesen des emotionalen Lebens war es nicht nur selbstverständlich, daß alle materiale Wertethik zugleich Eudaimonismus sein müsse, sondern auch, daß sie Hedonismus sein müsse, d. h. daß die Beziehung der Dinge und Handlungen auf sinnliche Lust (bei aller materialer Wertschätzung) den Sinn der Schätzung mache. Nun hatten wir gesehen, daß keinerlei Beziehung auf Gefühlszustände irgendwelcher Art, seien sie sinnlich oder nicht, Werte und sittliche Werte im besonderen je konstituieren

oder gar schaffen kann. Das schließt aber nicht aus, daß sowohl die Gefühlsintentionen als die Gefühlszustände der sittlichen Subjekte mit dem sittlichen Werte der Personen, ihrer Akte, ihres Wollens und Handelns in Wesensbeziehungen stehen, durch deren Erkenntnis das alte Problem von »Glück und Sittlichkeit« eine erheblich andersartige Lösung finden kann als jene ist, die Kant (und andere ältere Denker) ihm gaben. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die Phänomenologie des emotionalen Lebens so weit zu entwickeln, daß die ganze Fülle der auch nur für die Ethik relevanten Fragen einer Lösung näher geführt werden könnte. Aber einige Grundgesetze, die wir gefunden zu haben meinen, sollen, soweit sie für das ethische Problem von Bedeutung sind, hier aufgeführt werden.

Auch für eine Ethik, die den Satz verwirft, daß der Mensch nach der Realisierung von Gefühlszuständen strebe, ohne ein Wertbewußtsein von dem Erstrebten zu besitzen, und die (gemäß dem früher angeführten Vorzugsgesetz, nach dem alle Zustandswerte den Person-, Akt-, Funktions- und Handlungswerten untergeordnet sind) auch den Satz verwirft, er solle nach Glück streben, bleiben doch noch zwei große Fragen: Die erste betrifft den Zusammenhang der Gefühlszustände und ihrer Grundarten mit dem sittlichen Werte der Person, ihres Wollens und Handelns, d. h. die Frage, ob mit dem sittlichen Sein und Verhalten nicht auch wesensnotwendig das Sein bestimmter Gefühle verbunden ist, mit dem positivwertigen auch positive und positivwertige, mit dem negativwertigen auch negative und negativwertige, mit dem höherwertigen Verhalten Gefühle einer anderen Schicht und Art als mit dem niederwertigen usw., — oder ob diese Verbindung eine bloß empirisch-zufällige ist; oder ob endlich — wie Kant mit den Stoikern meint — nur eine Verbindung des Sollens und der »Würdigkeit« bestehe, die der Gute z. B. besitze, auch glücklich zu sein.[1] Eine zweite Frage ist, welche wesensnotwendige Rolle die Gefühlszustände und ihre Arten nicht als Ziele des Strebens und Wollens, Werte zu realisieren, wohl aber als erlebbare Quellen solchen Strebens spielen, und zwar des Strebens nach Werten einer jeweilig bestimmten Rangstufe. Diese letzte Frage ist allzuhäufig mit jener des sog. Eudaimonismus verknüpft worden. Und doch hat der von vielen großen Menschen anerkannte Satz, daß nur der glückselige Mensch auch sittlich gut wollen und

1) Das Vernunftpostulat eines höchsten Gutes und eines sittlichen Weltordners baut sich bei Kant bekanntlich auf diese Sollensverknüpfung auf.



handeln könne[1], mit dem Eudaimonismus, d. h. der Lehre, es sei Glück ein Strebensziel und das erstrebenswerteste Ziel, nicht das mindeste zu tun. Es könnte ja eben sein, daß die Glückseligkeit zwar die notwendige Begleiterscheinung alles guten Personseins, und außerdem die wesensnotwendige »Quelle« alles guten Verhaltens ist, daß sie aber gleichzeitig nie — ja vielleicht sogar ebendeswegen nie — Ziel und Zweck des Strebens, Wollens und Handelns sein darf.

Daß in dem uns bekannten emotionalen Leben eine Schichtung besteht, die nicht in dem zufälligen Dasein der Gefühlsregungen als dieser und jener liegt, darauf wurde schon früher hingewiesen. Es kann zunächst gar kein Zweifel bestehen, daß die Tatsachen, welche schon eine feiner differenzierende Sprache wie die deutsche mit Seligkeit, Glückseligkeit, Glücklichsein (das Wort »Glück« wird häufig auch objektiv gebraucht, wie in »Glück haben«), Heiterkeit, Fröhlichkeit, Wohlgefühl, sinnliche Lust und Annehmlichkeit bezeichnet, nicht immer dieselben Arten von Gefühlstatsachen sind, die etwa nur an Intensität verschieden seien, oder mit verschiedenen Empfindungen und verschiedenen gegenständlichen Korrelaten verbunden wären. In diesen Worten (wie in ihren Gegenteilen »Verzweiflung«, »Elend«, »Unglück«, »Trauer«, »Leid«, »unfroh«, »unangenehm« usw.) werden vielmehr scharf umrissene Verschiedenheiten der betreffenden positiven und negativen Gefühle selbst bezeichnet. Man kann z. B. unmöglich über Vorkommnisse desselben Wertverhalts »selig« sein, die einen »unangenehm« berühren usw.; die Verschiedenheiten dieser Gefühle scheinen auch verschiedene Wertverhalte irgendwie zu fordern. Um die Natur dieser Verschiedenheit zu erkennen, genügt es nicht, überhaupt verschiedene Qualitäten der Gefühle anzunehmen, die vom Lust- und Unlustcharakter verschieden sind, wie das z. B. Lotze und Lipps — mit vollem Rechte, wie uns scheint — getan haben. Gewiß ist Wehmut von Trauer qualitativ verschieden; aber zwischen Trauer (oder Wehmut) und einem peinlichen Hautgefühl besteht doch noch eine ganz andersartige Verschiedenheit als die einer Qualität in diesem Sinne. Auf die besondere Art der Verschiedenheit scheint mir aber die Tatsache hinzudeuten, daß die oben angedeuteten Gefühlsarten

[1] Dies ist z. B. eine der Grundideen Luthers — wahrlich keines Eudaimonisten; auch Spinozas Satz, daß Glück nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist und die Quelle aller guten Handlungen ist, hat keinerlei eudaimonistischen Sinn; denn der Eudaimonist sieht in der Tugend nur eine Disposition, Glück zu schaffen.



in einem und demselben Bewußtseinsakt und -moment koexistieren können, und zwar am deutlichsten da, wo sie verschiedene, d. h. positive und negative Charakteristik besitzen. Das ist zunächst völlig klar bei den Extremen. Ein Mensch kann selig sein und gleichzeitig einen körperlichen Schmerz erleiden; ja, es kann z. B. für den echten Märtyrer seiner Glaubensüberzeugung dieses Erleiden des Schmerzes selbst ein seliges Erleiden sein; man kann andererseits »in tiefster Seele verzweifelt« jegliche sinnliche Lust erleben, ja sogar ichzentriert genießen. Aber man kann auch mitten in einem gefühlten, schweren Unglück, z. B. angesichts eines großen Vermögensverlustes, »heiter« und »ruhig« sein, während man unmöglich dabei »froh« sein kann. Man kann andererseits unfroh ein gutes Glas Wein trinken und die Blume dieses Weines genießen. In solchen und ähnlichen Fällen wechseln nicht etwa die Gefühlszustände in rascher Abfolge – wie es ist, wenn man verschiedene Wertseiten eines Vorkommnisses ins Auge faßt –, sondern sie sind alle zumal gegeben. Ebensowenig aber vermischen sie sich zur Einheit eines Total-Gefühlszustandes; sie werden auch nicht nur durch die Verschiedenheit ihrer objektiven Korrelate auseinandergehalten; diese verschwinden vielmehr häufig aus dem Bewußtsein, ohne daß die wesensdifferenten Gefühlszustände mitschwänden. Die Gefühlszustände sind aber auch auf verschiedene Weise erlebt und gegeben. Man vergegenwärtige sich ein frohes Lächeln inmitten eines schweren Leides im Erleben und im Ausdruck. In dieser Frohheit bewegen wir uns fühlbar doch aus unserer zentralen Ichtiefe gleichsam heraus in eine periphere Schicht unserer seelischen Existenz; ob wir hier lange oder kurz verweilen, immer bleibt doch das »tiefe Leid« in jener Ichtiefe liegen, und gibt in dem Wechsel der Gefühlszustände auf jener peripheren Schicht unserem Gesamtzustand sein kernhaftes Gepräge.[1] Und auch die Ausdruckserscheinungen nehmen teil an diesem Unterschied. Ein gramvolles Gesicht bleibt es auch im Lachen, ein heiteres auch im Weinen. Die Nichtvermischung zu einem Gefühl, wie sie bei Gefühlen von so verschiedenen Tiefenlagen besteht, kann andererseits geradezu zur Kennzeichnung dafür dienen, daß Gefühle nicht nur von verschiedener Qualität, sondern außerdem auch von verschiedener Tiefe sind. Es ist nicht möglich zugleich wehmütig und traurig zu sein;

1) Als Luthers Töchterchen Magdalene gestorben war, sagte Luther: »Ich bin ja fröhlich im Geist, aber nach dem Fleisch bin ich sehr traurig. Ein Wunderding ist's wissen, daß sie gewiß im Frieden und ihr wohl ist und doch noch so traurig sein«. (Tischreden, Der Tod, 2.)



es wird immer ein Gefühl resultieren.[1] An solcher Tiefe haben nun aber sowohl die Gefühlsfunktionen und emotionalen Akte wie die Gefühlszustände teil. Jene brechen im Erleben aus einer tiefer gelegenen Quelle des Ich hervor, und die Erfüllung der darin enthaltenen Intention gibt gleichzeitig — wo es sich um Werte handelt — eine tiefere Befriedigung. Diese aber haften einerseits an einer tieferen Schicht des Ich und erfüllen zugleich das Ichzentrum in einer reicheren Weise; erst die Folge hiervon ist, daß sie sich auch über einen mehr oder minder großen Teil der übrigen Bewußtseinsinhalte färbend und sie durchleuchtend ausbreiten.

Dieses phänomenale Merkmal der »Tiefe« des Gefühls finde ich aber nun wesenhaft verbunden mit vier wohl charakterisierten Stufen des Gefühls, die der Struktur unserer gesamten menschlichen Existenz entsprechen. Es gibt: 1. Sinnliche Gefühle oder »Empfindungsgefühle« (Carl Stumpf), 2. Leibgefühle (als Zustände) und Lebensgefühle (als Funktionen), 3. rein seelische Gefühle (reine Ichgefühle), 4. geistige Gefühle (Persönlichkeitsgefühle).

Alle »Gefühle« überhaupt besitzen eine erlebte Bezogenheit auf das Ich (oder die Person), die sie von anderen Inhalten und Funktionen (Empfinden, Vorstellen usw.) scheidet, eine Bezogenheit, die prinzipiell verschieden ist von jener, die auch ein Vorstellen, Wollen und Denken begleiten kann. Nicht nur den Zuständen, auch den Funktionen kommt sie zu. Auch wo ich »etwas« fühle, z. B. irgendeinen Wert, da ist durch die Funktion hindurch der Wert mit mir, dem Fühlenden, inniger verbunden als da, wo ich etwas vorstelle. Der Unterschied aber dieser, allem Emotionalen eigenen Ichbezogenheit von dem »Ich stelle vor« liegt vor allem darin, daß hier nicht wie in der Sphäre des Intellektuellen der Subjektivitätscharakter des Erlebens mit der in es eingehenden Tätigkeit ab- und zunimmt. Während alle Art von wachsender Tätigkeit (sowohl die im Streben als im Aufmerken und seinen Unterarten enthaltene) die intellektuellen Inhalte oder Willensprojekte stärker und stärker an das Ich kettet, tendiert sie, das Gefühl, da wo sie und in dem Maße als sie stattfindet, umgekehrt mehr und mehr vom Ich loszulösen und damit seinen Gefühlscharakter mehr und mehr auszulöschen. Intellektuelle Gehalte müssen irgendwie vom Ich »gehalten« werden, wenn sie sich nicht von ihm ablösen sollen. Gefühle sind von Hause

1) Nur bei den sinnlichen Gefühlen bleiben die Gefühle vermöge ihrer Lokalisation und Ausdehnung geschieden.



aus am Ich; sie können nur — tätig — ferngehalten werden; d. h. sie kehren ihrer inneren Tendenz folgend gleichsam automatisch immer wieder auf das Ich zurück. Eben darum sind Gefühle als solche prinzipiell nicht willkürlich beherrschbar und lenkbar; sie werden es erst indirekt durch Beherrschung ihrer Ursachen und Wirkungen (Ausdruck, Handlung).

Aber diese generelle Ichbezogenheit der Gefühle ist bei den obengenannten vier Arten der Gefühle eine grund- und wesensverschieden charakterisierte.

Das sinnliche Gefühl finden wir durch folgende Merkmale scharf charakterisiert:

1. Es ist im Unterschied zu allen anderen Gefühlen an bestimmten Stellen des Leibes als ausgedehnt und lokalisiert gegeben. Es ist also gegliedert nach den mehr oder weniger klar bewußten Organeinheiten des Leibes (indes nicht erst auf Grund der äußerlich wahrgenommenen). Es vermag weiter — ohne der »Bewegung« im strengen Sinne teilhaftig zu sein — seinen Ort zu wechseln, desgleichen sich mehr oder weniger fühlbar »auszudehnen«, und weitere und fernere Teile des Leibes in Mitleidenschaft zu ziehen.[1] Dies scheint mir bei allen Arten des Schmerzes und der sinnlichen Annehmlichkeit, z. B. von Speisen, Getränken, Berührungen, Wollust offensichtlich.

2. Das sinnliche Gefühl ist von den zugehörigen Empfindungsinhalten in der Aufmerksamkeit nicht loszulösen; es kann nie ein Zweifel sein, welche Gruppe von solchen Inhalten zu ihm gehören; es ist nie objektlos; aber es hat sie auch in keiner Weise »gegenüber« und ist ohne jede »Intention« auf sie. Das drückt der Satz aus: Es ist wesensnotwendig als Zustand gegeben, und nie als Funktion oder Akt. Schon die primitivste Form der Intentionalität »das Lust auf etwas haben« fehlt daher den rein sinnlichen Gefühlen.[2] Wohl können sie selbst sowohl zum Gegenstande z. B. des Genießens und Leidens werden, als sie in Genießen und Leiden von Wertverhalten in eigenartiger Mitbezogenheit einzugehen vermögen. Aber sie selbst enthalten

1) Seine Intensität ist von der wachsenden Ausdehnung nicht unabhängig variabel; die Ausdehnung wächst mit der Intensität, nicht aber die letztere mit der ersteren. Henri Bergsons Versuch, seine Intensität auf Ausbreitung zurückzuführen (siehe Essai sur les données immédiates de la conscience [Paris, F. Alcan, 1904]) scheint mir mißlungen.

2) Schon die vital so wichtigen Arten der Kitzelgefühle, die in sich selbst die Tendenz auf ihre Steigerung und schließliche Aufhebung nach Erreichung eines Maximums tragen, und deren Reizgegenstände stets Bewegungscharakter haben müssen, scheiden sich scharf von den rein sinnlichen Gefühlen.



nichts von diesen Funktionen. Gleichwohl ist auch das einfachste sinnliche Gefühl nie an eine einzige Empfindung gebunden, sondern stellt im Verhältnis zu den Empfindungsinhalten immer schon eine neue Qualität, fundiert auf einer Reihe und Ordnung von Empfindungsinhalten dar; es ist also keine Eigenschaft oder ein »Ton« der Empfindung selbst, der ihr wie Qualität und Intensität anhaftet. Seine Schwellen und Steigerungsverhältnisse decken sich denn auch keineswegs mit jenen der Empfindung.[1]

3. Das sinnliche Gefühl ist ohne jede Personbeziehung und ist ichbezogen erst auf eine zwiefach indirekte Weise. Wir finden es weder so unmittelbar am Ich haftend vor wie ein rein seelisches Gefühl, z. B. Trauer und Wehmut, Leid und Glück, noch auch unmittelbar das Leibich erfüllend und an ihm haftend wie die echten Leibgefühle; dies Leibich selbst ist nur durch die phänomenale Beziehungstatsache »mein Leib« einschließlich allem, was als Gefühl zu ihm gehört, auf das seelische Ich bezogen. Das sinnliche Gefühl aber ist auch nicht unmittelbar leibbezogen, d. h. so, daß ich es mit meinem Leibbewußtsein als emotionale Färbung stets gleichzeitig vorfände; vielmehr ist es fundiert gegeben auf die Gegebenheit schon irgendeines abgegrenzten Teiles des Leibes, als Zustand eben dieses Teiles und erst durch diese doppelte Erlebnisbeziehung ist es indirekt auch auf das Ich bezogen. Ich fühle es da, »wo« ich die Organeinheit erlebe, dessen Zustand es ist.[2]

4. Das sinnliche Gefühl ist seinem Wesen nach ein ausschließlich aktueller Tatbestand. D. h. es gibt für es keinerlei echte Gefühlserinnerung und Gefühlserwartung, oder – wie wir schärfer sagen wollen – es gibt kein »Wiederfühlen«, kein »Nachfühlen«, kein »Vorfühlen«, desgleichen kein »Mitfühlen« eines sinnlichen Gefühles. Seine ausschließliche Seinsform ist die seiner Zeit und seines Ortes am Leibe. Wohl vermögen wir durch Erinnerung und Reproduktion der Gegenstände, die seine Reize waren, ein ähnliches sinnliches Gefühl an uns (in vermindertem Grade) zur Erscheinung zu bringen; aber dieses ist dann ein neues sinnliches Gefühl und auch als solches gegeben; abgesehen hiervon sind nur seine Ursachen und Wirkungen dem Wiedererleben, Erinnern und Erwarten, nicht aber es selbst zugänglich. Irrig dagegen scheint es uns, wenn man von der gesamten emotionalen Sphäre behauptet hat, daß es in ihr über-

1) Zu diesem Punkte siehe auch Kowalewskys Forschungen, in Loewenfelds »Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens«.

2) Nur darum wird der Schmerz in das abgetrennte Glied lokalisiert, weil das Glied noch vermeintlich gegeben ist.

haupt keine echten Analogien zu den Vorstellungen, Erinnerungen und Erwartungen gäbe. Denn ein nie erlebtes *seelisches* Gefühl kann ich mir *gefühlsmäßig* vor die Seele führen, kann ein nie faktisch so Gefühltes (phantasiemäßig) durchfühlen — ohne daß das so Gegebene deswegen mein aktueller Gefühlszustand wird (z. B. im Verständnis eines Romans), kann auch nie Gefühltes doch fühlend verstehen (z. B. als Sünder den Guten, als Guter den Sünder), kann — wenn ich ein Gefühl früher erlebte — es *nach*fühlen, es fühlend als *dasselbe* »wieder durchleben«, kann sein Wiederkommen vorfühlen, und — was für die Ethik besonders wichtig ist — kann es als »dasselbe« Leid z. B. *mitfühlen* »mit« einem Anderen. *All dem sind die sinnlichen Gefühle völlig und wesenhaft entzogen.* Sie können noch Reize der Gefühlsansteckung sein, nie aber Fundamente des Mitfühlens[1]; sie können abgeschwächt als ähnliche wieder auftreten, nie aber erinnert oder (gefühlsmäßig) vorgestellt werden. Eben darum muß ihr *Reizgegenstand* auch notwendig als »*gegenwärtig*« gegeben sein. Gewiß können wir sinnliche Lust an einem abwesenden Gegenstand haben, z. B. an einem Menschen; aber nur so, daß wir ihn uns *als gegenwärtig* vorstellen oder phantasieren, nicht so, wie es in der Liebesfreude z. B. ist, wo der Mensch auch *als* abwesend vorgestellt ist, und gleichwohl sein Sein Freude erweckt. Aber auch alle echten Lebensgefühle sind noch dem Nach-, Vor- und Mitfühlen zugänglich, wie ich anderenorts zeigte. (Siehe Sympathiegefühle, S. 27.)

5. Das sinnliche Gefühl ist seinem Wesen nach *punktuell, undauerhaft* und *ohne Sinnkontinuität.* Für die Punktualität und Undauerhaftigkeit verweise ich auf das im ersten Teile Gesagte. Eine Sinnkontinuität aber mangelt ihm schon darum, da es zwischen sinnlichen Gefühlen keine Erfüllungszusammenhänge und keine sie regierenden Wesenszusammengehörigkeiten und Widerstreite gibt. Ein Gefühl, wie z. B. das der Reue, vermag — an welcher Stelle der Zeit die Reue auch einsetze — ein negatives Selbstwertgefühl auf Grund einer schlechten Handlung aufzuheben. Hier liegt ein offenbarer Sinnzusammenhang vor. Furcht und Hoffen (zwei vitale Gefühlsfunktionen) werden in besonderen Gefühlen erfüllt, und nicht erfüllt, und verschwinden eben mit diesen »Erfüllungen«. Ein rein sinnliches Gefühl aber »fordert« nichts und »erfüllt« höchstens ein Streben nach ihm, niemals aber eine andere *emotionale* Funktion. Es »deutet« weder vor noch zurück, es ist ohne mögliche

1) Siehe I. Teil.

emotionale Erlebniskonsequenz und selbst keine »erlebte Konsequenz« aus anderen emotionalen Erlebnissen.

6. Von allen Gefühlen wird das sinnliche Gefühl am wenigsten durch Zuwendung der Aufmerksamkeit auf es geschädigt. Ja, es scheint sich hierdurch überhaupt nicht wie die anderen Gefühle zu verflüchtigen, sondern sich durch das Deutlichkeitswachstum seiner stets mitgegebenen Empfindungsgrundlage indirekt für das Bewußtsein sowohl zu steigern, als abzuheben. Alle vitalen Gefühle werden hingegen durch die Zuwendung der Aufmerksamkeit auf sie in ihrem normalen Ablauf zum mindesten gestört und fungieren sinnvoll und normal nur jenseits der Helligkeitssphären der Aufmerksamkeit. Alle vitalen Gefühle, die stets zugleich unsere Lebenstätigkeiten sinnvoll lenken helfen, gedeihen nur in einem Dunkel, dessen hegende und fruchtbare Kraft die Aufmerksamkeit eben zerstört. Rein seelische Gefühle aber haben die Tendenz, vor den Strahlen der Aufmerksamkeit – für deren Arten in verschiedenem Maße – völlig zu zergehen. Ein Schmerz wird daher durch Abwendung der Aufmerksamkeit von ihm leichter erträglich, z. B. durch Sich-Zerstreuen, oder durch eine interessante Beschäftigung. Ja, er kann z. B. im Kriege und mitten im Kampfe zunächst überhaupt nicht einmal »bemerkt«, geschweige beachtet werden. Dagegen wächst der Druck eines seelischen Leides bei künstlicher Abwendung der Aufmerksamkeit von seinem Gegenstand, und es ist umgekehrt gerade die energische Richtung der Aufmerksamkeit auf dasselbe, und die damit verbundene geistige Zerlegung und Objektivierung desselben, die hier »befreiend« wirken.

7. Von größter Wichtigkeit für das ethische Problem aber ist die Tatsache, daß Gefühle zu haben und nicht zu haben, um so mehr dem Wollen und Nichtwollen unterworfen ist (zugleich auch der praktischen Herstellbarkeit), je mehr sie sich der Stufe des sinnlichen Gefühlszustandes annähern. Schon die Lebensgefühle sind erheblich weniger praktisch-willkürlich veränderlich, und noch weniger sind es die seelischen, und in gar keiner Weise die geistigen Person-Gefühle. Jede sinnliche Lust läßt sich durch Applizierung des adäquaten Reizes herstellen – sofern nicht Gefühlsanästhesie oder Empfindungsanästhesie der zugehörigen Empfindungen[1] vorhanden ist; jeder Schmerz läßt sich prinzipiell narkotisieren. Dagegen sind schon die Gefühle des Wohlseins und Unwohlseins, der Frische und

1) Über die Trennbarkeit beider Anästhesien siehe schon H. Lotze: Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Leipzig 1852.



Mattigkeit, der Gesundheit und Krankheit, des aufsteigenden und niedergehenden Lebens usw. nicht in gleicher Weise zu wollen und herstellbar; sie hängen mit ab z. B. von der gesamten Lebensweise und in einem weit höheren Maße von der individuellen und Rassenveranlagung; man kann sie nur in engen Grenzen durch irgendwelche praktische Maßregeln verändern. Die rein seelischen Gefühle aber haften — je reiner sie sind und je unvermischter mit Vitalzuständen — so innig an der jeweiligen ganzen Konstellation der Bewußtseinsinhalte des Individuums, daß sie noch weit weniger einer willentlichen Lenkung unterworfen werden können als die vitalen Gefühle. Sie haben je nach ihrem besonderen Tiefengrad innerhalb ihrer Tiefenschicht ihre besondere Dauerhaftigkeit und ihren besonderen Rhythmus des Abebbens, und können darin wohl durch willkürliche Unterdrückung oder durch wegsehendes Verdrängen in ihrer inneren Gegebenheit gestört, nicht aber irgendwie verändert werden. Völlig jeglicher Willensherrschaft entzogen sind diejenigen Gefühle, die aus der Tiefe unserer Person selbst spontan herausquellen, und die eben damit die am wenigsten »reaktiven Gefühle« sind, das Seligsein, das Verzweifeltsein der Person selbst. Nur die reaktiven Gefühle sind in dem Maße, als sie dieses sind, auch der willkürlichen Hervorbringung unterworfen. Jene aber geben sich — wenn ich so sagen darf — als pure »Gnade«, und so gewichtig sie als Quelle alles Verhaltens, auch des Wollens sind, so völlig unmöglich ist es, sie zu intendieren, oder gar ihr Sein oder Nichtsein sich als »Zweck« zu setzen.

Aus diesem Tatbestand heraus wird es nun erst voll verständlich, daß aller praktische Eudaimonismus, d. h. jedes ethische Verhalten, in dem Lustgefühle Ziele und Zwecke des Strebens und Wollens darstellen — sei es an sich selbst oder an anderen —, notwendig die Tendenz annehmen muß, alle in ihm enthaltene Willenstätigkeit auf die bloße Vermehrung der sinnlichen Lust zu richten, d. h. also hedonistisches Verhalten zu werden. Der Grund dafür ist nicht, daß es andere als sinnliche Lust nicht gäbe, oder alle oder jede Lust ein genetisches Entwicklungsergebnis aus der »sinnlichen Lust« wäre, sondern, daß nur die Ursachen der sinnlichen Lust unmittelbar praktisch lenkbar sind; innerhalb der sozialethischen Betätigung z. B. an erster Stelle die Besitzverhältnisse. Und umgekehrt war es auch wieder der pragmatistische Effekt der sozialen Reformer, der in der Geschichte der Ethik so häufig dazu führte, sei es die nichtsinnlichen Glücksgefühle entweder überhaupt nicht, oder nur mangelhaft als zu realisierende Wertträger

zu berücksichtigen (wie es z. B. Bentham tut) oder aber anzunehmen, es sei alle andere Lust nur eine genetische Entwicklungserscheinung von sinnlicher Lust (so z. B. H. Spencer). Ausdrücklich z. B. begründet J. Bentham in seiner »Deontologie« seinen Versuch, die jeweilige Größe der »Lustsumme« an der Besitzgröße zu messen, nicht nur mit dem Satze, daß der Besitz abgesehen von seiner Funktion als selbständiger Lustquelle, die für die Erschließung aller anderen Lustquellen immer auch notwendig mitbeteiligte Lustquelle sei, sondern auch damit, daß er die einzige praktisch lenkbare Lustquelle sei. Aber er selbst wie seine utilitaristischen Nachfolger sind niemals zu der für die Ethik so bedeutsamen Einsicht gelangt, daß der Wert und die sittliche Bedeutung der Glücksgefühle als Quelle sittlichen Wollens, zu ihrer Erreichbarkeit durch Wollen und Handeln überhaupt geradezu in einem umgekehrten Verhältnis stehen. Sie sahen nicht, daß es von Hause aus nur die wertniedrigsten Freuden sind, die wesensnotwendig durch alle mögliche »Reform« sozialer und rechtlicher Systeme, und durch sozialpolitisches Tun überhaupt, praktisch beeinflußbar sind, und daß sich die Freuden (und Leiden) mit dem Fortschritt in ihre Tiefenschichten in immer stärkerem Maße einer möglichen Beeinflussung notwendig entziehen. Die Einsicht aber in diesen Tatbestand scheint mir – bewußt oder unbewußt – alle diejenigen Ethiker geleitet zu haben, die – von Sokrates an bis Tolstoj – diesen Bestrebungen gegenüber immer wieder Einkehr der Person in sich selbst, das heißt Rückgang auf die tieferen Schichten ihres Seins und Lebens gefordert haben, und in keiner Änderung bloßer »Systeme«, sondern allein in der inneren Wiedergeburt der Person das sittliche »Heil« erblickten.

Werfen wir nun einen Blick auf die Tiefenschicht des Lebensgefühls.

Als eine eigenartige und auf die Schicht der sinnlichen Gefühle unreduzierbare Schicht des emotionalen Lebens stellen sich das Lebensgefühl und seine Modi schon dadurch dar, daß sie in allen den Merkmalen, die für die sinnlichen Gefühle charakteristisch waren, abweichende Züge tragen.

Die Annahmen, es lasse sich das Lebensgefühl (und seine Modalitäten) zurückführen auf Lust und Unlust als sinnliche Erscheinungen und stelle nur eine »Verschmelzung« von solchen dar, und es seien alle elementarsten Strebungsimpulse von solcher sinnlichen Lust und Unlust bestimmt, halten vor einer phänomenologischen

Betrachtung der Stufen des emotionalen Lebens und des Strebenslebens keineswegs stand.[1]

Als phänomenale Charakterzüge des Lebensgefühls wurden schon früher verschiedene genannt. Während die sinnlichen Gefühle ausgedehnt und lokalisiert sind, nimmt das Lebensgefühl zwar noch an dem Gesamtausdehnungscharakter des Leibes teil, ohne indes eine spezielle Ausdehnung »in« ihm und einen Ort zu besitzen. Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, z. B. Gesundheits- und Krankheitsgefühl, Mattigkeit und Frische können nicht in analoger Weise nach ihrer Lokalisierung und ihrem Organ bestimmt werden, wie wenn ich frage: wo tut es dir weh? wo empfindest du Lust? wie weit dehnt sich jener Schmerz aus? ist er bohrend oder stechend? Und gleichwohl sind diese Gefühle im Unterschied von den seelischen und geistigen Gefühlen wie Trauer und Wehmut, Seligkeit und Verzweiflung ausgesprochene Leibgefühle. Nicht »ich« kann behaglich und unbehaglich »sein«, so wie »ich traurig bin«, selig oder verzweifelt, sondern »ich« kann »mich« nur so »fühlen«, wobei das »mich« zweifellos jenes Leibich darstellt, jenes einheitliche Bewußtsein unseres Leibes, in dessen Ganzem gesonderte Organempfindungen und Organgefühle erst sekundär, wie aus ihrem fundierenden Hintergrund heraustreten. Die Meinung, daß auch die Ausdehnung und der Ort der sinnlichen Gefühle nur »scheinbar« sei, daß sie faktisch ebenso unausgedehnt und ortlos seien wie die seelischen und geistigen Gefühle, z. B. nur vermöge einer »Erfahrungsassoziation« mit den Bildern einzelner Organe verbunden seien, oder daß sie in diese Organe erst »projiziert« würden, ist eine ganz unbegründete. In Schmerz und sinnlicher Lust selbst, ganz ohne Kenntnis der betreffenden Organe (durch äußere Wahrnehmung und Erinnerungsbilder solcher) finden wir Ausdehnung und Ort vor. Der Hinweis auf Täuschungen, wie sie z. B. vorliegen in den Schmerzempfindungen des Amputierten, der seinen Schmerz in eben dem Arme zu fühlen meint, der ihm abgeschnitten worden ist, oder der Hinweis auf wandernde hysterische Schmerzen, die keine periphere Grundlage haben, genügt keineswegs, das Gesagte zu erschüttern.

1) Analog dem läßt sich auch bezüglich der objektiven Seite der Lebenserscheinungen zeigen, daß die, jener sensualistisch assoziationspsychologischen Erklärung des Lebensgefühls genau entsprechende Lehre, welche die Gesamtlebenstätigkeit eines Organismus als die bloße Summe und Wechselwirkung der isolierten Tätigkeiten seiner Organe, Gewebe und Zellen angibt, d. h. die »Zellenstaatsauffassung« des organischen Lebens den Tatsachen nicht gerecht wird. Wir halten uns hier zunächst an die subjektive Seite der in Frage kommenden Prozesse.



Täuschungen solcher Art setzen die Gegebenheit des normalen Falles voraus. Im ersten Fall mag das Gedächtnisbild die faktische Schmerzempfindung am Gliedstumpfe überwinden, während im zweiten Falle eben Gefühlsillusionen vorliegen, die von den Vorstellungsillusionen in Wesen und Mechanismus nicht prinzipiell verschieden sind. Kein Arzt aber könnte eine Diagnose stellen, ohne sich der subjektiven Symptomatik der Krankheiten zu bedienen und dabei die Echtheit dieser Erscheinungen vorauszusetzen — so lange wenigstens, bis ihm neue Erscheinungen Grund geben, den Inhalt der Aussage des Patienten zu bezweifeln. Überdies ist natürlich von diesen Erscheinungen selbst bis zur Angabe in Worten ein weiter Weg; ein Schmerz kann vorhanden sein, ohne bemerkt und beachtet zu werden, er kann flüchtig da sein, ohne (als seinerzeit geurteilter Tatbestand) erinnert zu werden, er kann gar nicht, oder falsch und richtig unter einen Begriff subsumiert werden. Das Lebensgefühl und seine Modi sind zweitens ein einheitlicher Tatbestand, dem die Mannigfaltigkeitsform des »Außereinander«, die den sinnlichen Gefühlen zukommt, fehlt. Diese »Einheitlichkeit« durch eine Verschmelzung verständlich zu machen, läge erst ein Anlaß vor, wenn wir schon wüßten, daß sich das Lebensgefühl auf sinnliche Gefühle zurückführen läßt. Das aber ist schon darum unmöglich, da bei Vorhandensein einer bestimmten Art des Lebensgefühls die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Gefühle ja auch noch für das Bewußtsein vorhanden ist und die Aufmerksamkeit auf sie das Lebensgefühl durchaus nicht notwendig verändert. Wäre das Lebensgefühl eine Verschmelzung sinnlicher Gefühle (etwa im Sinne Wundts), so müßten die letzteren in ihm ja auch aufgebraucht sein und könnten nicht noch neben ihm vorhanden sein. Sodann kann das Lebensgefühl eine positive Richtung besitzen und in ihr wieder beliebige Qualitäten, ohne daß die vorwiegenden sinnlichen Gefühle die gleiche positive Charakteristik zeigen. Wir können ohne jeden irgendwie auffindbaren Schmerz z. B., ja während der Empfindung stärkster sinnlicher Lustgefühle uns »matt« und »elend« fühlen, und wir können auch bei starken Schmerzen uns »frisch« und »kraftvoll« fühlen und auch während schmerzhafter, lange dauernder Krankheiten, die z. B. auf bloße Verletzungen zurückgehen, in unserm Lebensgefühl durchaus das Bewußtsein eines Aufsteigens unseres Lebens besitzen. Auch darin äußert sich die Eigenart und die Selbständigkeit des Lebensgefühls und seiner Modi. Während die sinnlichen Gefühle sich weiterhin als mehr oder weniger tote Zustände darstellen, hat das Lebensgefühl immer noch funktionalen und intentionalen

Charakter. Die sinnlichen Gefühle mögen sich auf Grund einer objektiven Untersuchung und einer auf ihr gründenden Relation als »Anzeichen« für gewisse Zustände und Prozesse in Organen und Geweben darstellen. Und es mag sein, daß wir sie auf Grund von Erfahrungsassoziation — auch ohne Zuhilfenahme beziehender Denkakte — als solche »Anzeichen« auffassen. Damit gelangen sie nicht über jenen toten Zustandscharakter hinaus. Dagegen fühlen wir im Lebensgefühl unser Leben selbst, d. h. es ist uns in diesem Fühlen etwas gegeben, sein »Aufstieg«, sein »Niedergang«, seine Krankheit und Gesundheit, seine »Gefahr« und seine »Zukunft«. Und dies gilt gleichmäßig für das auf unser eigenes Leben gerichtete Lebensgefühl wie für dasjenige Lebensgefühl, dessen Funktion der Außenwelt oder anderen Lebewesen im Nachfühlen und Mitfühlen und in der vitalen Sympathie zugewandt ist. Während die sinnlichen Gefühle in keinem Sinne über die Punktualität ihrer Existenz hinausreichen, ist uns im Lebensgefühl auch ein eigentümlicher Wertgehalt unserer Umwelt, z. B. die Frische des Waldes, die drängende Kraft in wachsenden Bäumen gegeben. Was aber von ganz besonderer Bedeutung ist, ist die Tatsache, daß schon das Lebensgefühl, nicht erst die geistigen Gefühle, der Funktion des Nachfühlens und Mitfühlens teilhaftig ist. Das Lebensgefühl vermag daher von Hause aus das Bewußtsein von Gemeinschaft mitzubegründen, was dem sinnlichen Gefühl ganz und gar unmöglich und verschlossen ist. Alles was zur Sphäre der »Leidenschaft« gehört, z. B. leidenschaftliche Liebe, ist, so sicher es nicht zu den geistigen Gefühlen gehört, doch völlig verschieden von den sinnlichen Gefühlen. Für die Sphäre des Lebensgefühls gibt es auch echte sog. Gefühlserinnerungen, während es für die sinnlichen Gefühle nur Erinnerungsgefühle gibt. Einen gehabten Schmerz kann ich, wenn ich mich nicht mit der Urteilserinnerung, daß ich ihn hatte, begnügen will, nur dadurch erinnern, daß ein leichter aktueller Schmerz sich mit der Vorstellung der betreffenden Reize verbindet. Sinnliche Gefühle sind — wie schon gesagt — wesenhaft aktuell. Sie besitzen darum auch nicht die Kontinuität der Existenz und die kontinuierliche Entfaltung auseinander, die den Gefühlen der Lebenssphäre zukommen. Wie ich die Mattigkeit eines Vogels wahrhaft mitfühlen kann, niemals aber seine mir völlig unbekannten sinnlichen Gefühlszustände, so kann ich auch ein eigenes Lebensgefühl später nachfühlen, oder besser nachfühlen, wie damals der Zustand meines einheitlichen lebendigen Organismus beschaffen war. Aber dieser intentionale Charakter, der schon dem Lebensgefühl zukommt, gewinnt noch eine ganz besondere

Bedeutung dadurch, daß das Lebensgefühl die vitale »Wertbedeutung« von Ereignissen und Vorgängen innerhalb und außerhalb meines Körpers — ihren vitalen »Sinn« gleichsam — evident zu indizieren vermag, die der gesamten Vorstellungssphäre und erst recht der Sphäre des Begreifens völlig verschlossen sind; d. h. das Lebensgefühl vermag Gefahren und Vorteile zum Aufweis zu bringen — nicht auf Grund einer Erfahrungsassoziation, sondern unmittelbar —, deren zugehörigen intellektuellen Sinn ich noch keineswegs erfasse. So bilden die Lebensgefühle in ihrer Gesamtheit, abgesehen von ihrem unmittelbaren Gefühlsgehalt, auch ein echtes Zeichensystem für den wechselnden Stand des Lebensprozesses; sein Wert besteht allein darin, daß diese Zeichen ursprünglich zeitlich vor den faktischen Schädigungen oder Förderungen eintreten, die der Lebensprozeß, sei es durch Vorgänge im Körper, sei es durch Umweltvorgänge, erfährt. Denn nur durch diese Eigenschaft vermag das Lebensgefühl Handlungen zu bestimmen, die jene »Gefahren« abzuwenden, jene möglichen »Vorteile« aber zu sichern imstande sind. So ist uns im Lebensgefühl der Wert von Erscheinungen schon gegeben, die uns selbst noch nicht gegeben sind, so daß wir ihr Erscheinen noch befördern oder hintanhalten können. Es ist daher eine empiristische Verkennung der Lebensgefühle, wenn man sie ursprünglich nur für gleichzeitige Begleiterscheinungen von vorteilhaften oder schädlichen Vorgängen im Organismus hält, und nur sekundär für bloße Anzeichen von solchen, die intellektuell berechnet oder sonst irgendwie erwartet werden. Das ist vielmehr die Eigenschaft, die den sinnlichen Gefühlen zukommt. Sie sind ihrer Natur nach Folgen der Reizung des Organismus, während das Lebensgefühl den Wert der möglichen Reize gerade diesen selbst und ihrem Eintritt antizipiert. Die sinnlichen Gefühle, z. B. die verschiedenen Arten von Schmerzen, vermögen, freilich nur auf Grund von Erfahrungsassoziation, gleichfalls Anzeichen für lebensfördernde und lebenshemmende Vorgänge innerhalb des Organismus zu werden. Aber hier ist es eben immer nur »das gebrannte Kind, das das Feuer fürchten lernt«. Dagegen ist es völlig anders, wenn wir die einfachsten Erscheinungen von Angst, Furcht, Ekel, Scham, Appetit, Aversion, vitale Sympathie und vitales Abgestoßensein gegenüber Tieren und Menschen, das Schwindelgefühl[1] und ähnliches studieren.

1) Siehe die feinen Bemerkungen E. Pflügers in seiner Schrift: Die Teleologische Mechanik der lebendigen Natur. 2. Aufl. Bonn, Max Cohen u. Sohn, 1877. Vgl. auch die Ausführungen von H. S. Jennings über die Furcht in seinem Buche: »Das Verhalten der niederen Organismen«, deutsch von Mangold, Leipzig 1910.



Der ganze Sinn und die ganze Bedeutung dieser Gefühle besteht ja eben darin, daß sie den Wert von Kommendem, nicht den Wert von Vorhandenem anzeigen, und daß sie in gewissem Sinne sowohl räumliche als zeitliche Ferngefühle im Gegensatz zu den räumlichen und zeitlichen Kontaktgefühlen sind, welche die sinnlichen Gefühle darstellen.

Die rein seelischen Gefühle heben sich von der Stufe der Lebensgefühle wiederum aufs schärfste ab. Das seelische Gefühl wird nicht erst dadurch ein Zustand resp. eine Funktion des Ich, daß ich phänomenal durch die Leibgegebenheit hindurchgehe und den Leib als »meinen«, d. h. zum (seelischen) Ich gehörigen, erfasse. Es ist von Hause aus eine Ichqualität. Ein tiefes Gefühl der Trauer nimmt auch in keiner Weise an der Ausdehnung teil, die in einem Wohl- und Übelbefinden z. B. immer noch vage liegt. Gewiß kann auch innerhalb dieser Schicht das Gefühl noch eine mannigfach verschiedene Ichnähe und Ichferne haben. In den sprachlichen Ausdrücken: »Ich fühle mich traurig«; »ich fühle Trauer«; »ich bin traurig« (der erste Ausdruck liegt wohl schon an der Grenze des sprachlich Möglichen[1]) ist z. B. die zunehmende Ichnähe gekennzeichnet. Aber die Verschiedenheit der Art des Gefühlserlebens, die ein Gefühl derselben Qualität und Tiefenschicht treffen kann, hat mit der Schichtenverschiedenheit, an die bestimmte Qualitätensphären gebunden sind, nichts zu tun. Auch die wechselnde Färbung, welche die rein seelischen Gefühle durch die verschiedenen Leib- und Lebensgefühle erfahren, hebt ihre Eigenart nicht auf. Die seelischen Gefühle folgen, wie die schichtmäßig verschiedenen Gefühlsarten überhaupt, ihren eigenen Gesetzen des Wechsels, und wir betrachten es als eine mehr oder weniger krankhafte »Launenhaftigkeit«, wo jene Färbung eine gar zu intensive wird, oder wo gar bis zur Verwechslung gehende Täuschungen zwischen Gliedern verschiedener Schichten stattfinden. Ein Mensch, dessen seelische Gefühle nicht »motiviert« sind (im Sinne der früher bezeichneten Verständniszusammenhänge) und dessen Gefühlskontinuität mit den wechselnden emotionalen Leibzuständen fortwährend auseinanderbräche, wäre so unverständlich als ein intellektuell erheblich gestörter.

Was die geistigen Gefühle von den rein seelischen mir noch zu scheiden scheint, das ist erstens die Tatsache, daß sie niemals zuständlich sein

---

1) Für »wohl« und »unwohl«, »behaglich« und »unbehaglich« ist das »ich fühle mich« dagegen der adäquateste Ausdruck. Niemals aber können wir sagen: Ich fühle mich angenehm.



können. In echter Seligkeit und Verzweiflung, ja schon in Heiterkeit (serenitas animi) und »Seelenfrieden« erscheint alles Ichzuständliche wie ausgelöscht. Diese Gefühle scheinen aus dem Quellpunkt der geistigen Akte selbst — gleichsam — hervorzuströmen und alles jeweilig in diesen Akten Gegebene der Innen- und Außenwelt mit ihrem Lichte und mit ihrem Dunkel zu übergießen. Sie »durchdringen« alle besonderen Erlebnisinhalte. Ihre Eigenart tritt auch darin hervor, daß sie absolute, nicht auf außerpersonale Wertverhalte und auf deren motivierende Kraft relative Gefühle sind. Wir können nicht im selben Sinne »über etwas« verzweifelt und »über etwas« selig sein wie über etwas froh und unfroh, glücklich und unglücklich usw. Wo diese Wendung sprachlich gebraucht wird, da wird sie auch als Übertreibung ohne weiteres empfunden. Man kann geradezu sagen: Wo das Etwas noch gegeben und angebbar ist, »über das« wir selig und verzweifelt sind, da sind wir sicher noch nicht selig und verzweifelt. Sehr wohl mag eine Reihe anderer Erlebnisse in motivierter Sinnverkettung uns dieser Gefühle berauben oder sie am Ende der Erlebnisreihe auftauchen lassen: Sind sie dann aber einmal da, so lösen sie sich von dieser Motivenkette eigenartig los und erfüllen gleichsam vom Kern der Person her das Ganze unserer Existenz und unserer »Welt«. Wir können dann nur selig oder verzweifelt »sein«, und nicht Seligkeit und Verzweiflung — im strengen Sinne — fühlen, geschweige »uns« so fühlen. Es gehört aber zum Wesen dieser Gefühle, daß sie entweder gar nicht erlebt werden, oder vom Ganzen unseres Seins Besitz ergreifen. Wie in der Verzweiflung ein emotionales »Nein!« im Kerne unserer Personexistenz und unserer Welt steckt — ohne daß die »Person« dabei auch nur Reflexionsobjekt ist — so in der »Seligkeit« — der tiefsten Schicht des Glücksgefühls — ein emotionales »Ja«! Es ist der sittliche Wert des Personseins selbst, dessen Korrelate sie zu bilden scheinen. Darum sind sie auch die metaphysischen und religiösen Selbstgefühle katexochen. Nur da können sie gegeben sein, wo wir uns selbst nicht mehr bezogen auf ein besonderes Seinsgebiet (Gesellschaft, Freunde, Beruf, Staat usw.), und wo wir uns nicht mehr als daseins- und wertrelativ auf einen noch durch uns vollziehbaren Akt (der Erkenntnis oder des Willens) gegeben sind, sondern als das absolute: »Wir selbst selber«. Erst da ist Seligkeit im prägnanten Sinne gegeben, wo uns kein besonderer Sach- und Wertverhalt außer uns oder in uns zu dieser Seligkeitserfülltheit fühlbar motiviert und wo deren Sein und Dauer — phänomenal — durch keinen durch uns vollziehbaren Akt des Wollens oder einer Handlung und Lebensweise bedingt oder

abänderungsfähig vor Augen steht. Denn es sind eben Sein und Selbstwert der Person selbst, welche das »Fundament« von Seligkeit und Verzweiflung bilden. Verzweiflung wiederum ist erst da vorhanden, wo – gleichsam – alle möglichen Wege der Entrinnung aus dem negativen Gefühl aufgehoben erscheinen, und kein im Spielraum unseres personalen Könnens liegender möglicher Akt und keine mögliche Handlung, kein mögliches Verhalten unsererseits auch nur denkbar erscheint, die das Gefühl abändern können. In dieser Nichtbedingtheit von Wertverhalten außer der Person und ihrer möglichen Akte hebt sich heraus, daß diese Gefühle nur im Wertwesen der Person selbst und ihrem allen ihren Akten überlegenen Sein und Wertsein wurzeln. Diese Gefühle sind daher die einzigen Gefühle, die als durch unser Verhalten weder hervorgebracht, noch je verdient auch nur vorgestellt werden können. Beides widerstreitet dem Wesen dieser Gefühle.[1]

Das Problem des Eudaimonismus.

9. Die Zusammenhänge von Gefühlszustand und sittlichem Wert.

In jegliches Streben nach Etwas geht – wie ich zeigte[2] – ein Fühlen irgendeines Wertes, die Bild- oder Bedeutungskomponente des Strebens fundierend, ein. Dieses eigenartige Verhältnis ist jenes, das gemeinhin als praktische Motivation bezeichnet wird. Alle Motivation ist unmittelbar erlebte Kausalität, und zwar im ausgezeichneten Sinne »Zugkausalität«.[3] Von ihr ist verschieden der jeweilige Gefühlszustand, aus dem das Streben und Wollen gleichsam hervorbricht und das im Unterschiede von der Motivation das Phänomen des physischen »Stoßes« (der »vis a tergo«) in sich schließt. Ein so fungierender Zustand kann auch als Quelle oder als Triebfeder des Strebens bezeichnet werden. Wie das »Ziel« des Strebens durch das Fühlen des Wertes im Strebensgehalte im Erlebnis bedingt ist, so das Streben nach dem Ziele durch seine

1) Dieser Satz gilt ganz unabhängig von aller religiös-metaphysischen Deutung dieser Gefühle (z. B. als Gnade oder Verdammnis). Immerhin zeigt sich dieser Wesenszusammenhang auch in solcher religiösen Umhüllung von Luther richtig erkannt, wenn er es ausdrücklich leugnet, daß Seligkeit je durch Werke hervorgebracht und verdient, oder Verzweiflung je durch solche abgewendet oder aufgehoben werden könne. Diese Einsicht ist indes von seinen weiteren religiösen Formulierungen (z. B. Seligkeit nur durch den Glauben usw.) ganz unabhängig.

2) Siehe Teil I, S. 438.

3) Darum bezeichnen wir ein Streben, wo dieses Verhältnis uns zu fehlen scheint, auch als unmotiviert; z. B. einen Zorn oder Wutimpuls.



Gefühlsquelle. Zu diesen zwei emotionalen Komponenten jedes Strebens kommt endlich dasjenige Gefühl hinzu, das den Vollzug des Strebens und Wollens selbst begleitet und das mit seinem Werte in einem besonderen Zusammenhang steht. So ist z. B. alles im Lieben fundierte Wollen als solches stets im Vollzug lustvoll, alles im Hassen fundierte unlustvoll — unabhängig davon, daß jenes, sofern es durch Gegenliebe nicht befriedigt ist, zugleich zu einem unlustvollen, dieses, sofern der Haß befriedigt wird, zu einem lustvollen Zustande führt. Diese sittlichen Funktionsgefühle sind also ebensosehr von dem Wertfühlen (Motivationsgefühl), als der Quelle des Strebens, und der emotionalen Wirkung des Strebens zu scheiden. Nun finden aber zwischen den Quellen und den Wertrichtungen des Strebens eigenartige Wesenszusammenhänge statt, die wieder gewisse Verlaufsgesetze des Wollens und Handelns begründen. Wir heben hier — ohne das Thema erschöpfen zu wollen — zwei aus ihnen hervor.

a) Das Gesetz der Tendenz nach Surrogaten bei negativer Bestimmtheit der »tieferen« emotionalen Ichbestimmtheit.

Aller und jeder praktische Eudaimonismus, der — wie wir sahen — notwendig Hedonismus darum werden muß, da die (flachsten) sinnlichen Gefühle die praktisch am leichtesten herzustellenden sind, hat seine Quelle in der zentralen Unseligkeit der Menschen. Wo immer nämlich der Mensch in einer zentraleren und tieferen Schicht seines Seins unbefriedigt ist, da gewinnt sein Streben die Einstellung, diesen unlustvollen Zustand durch eine Strebensintention auf Lust, und zwar auf Lust der jeweilig peripehereren Schicht, d. h. zugleich der Schicht der leichter herstellbaren Gefühle, gleichsam zu ersetzen. Schon die Strebensintention auf Lust selbst ist insofern ein Zeichen innerer Unseligkeit (Verzweiflung) oder — je nachdem — inneren Unglücks oder Elends, innerer Unfroheit und Trauer, resp. eines Lebensgefühls, das die Richtung auf »Niedergang des Lebens« aufweist. So »sucht« der Zentral Verzweifelte nach Glück in immer neuen menschlichen Berührungen; so der Lebensmatte (man denke an die gesteigerte sinnliche Genußsucht, die mit so vielen Krankheiten, z. B. Lungenkrankheiten, verbunden ist) nach Häufung einzelner sinnlicher Lustgefühle. Auch für ganze Zeitalter ist der gesteigerte praktische Hedonismus stets sicherstes Zeichen der vitalen Dekadence.[1] Ja, man kann sagen, daß

1) Niemals aber ist – wie so viele unserer Moralprediger meinen — der praktische Hedonismus die Ursache dieser Dekadence und alles zu ihr Gehörigen, z. B. des Rückganges der Fruchtbarkeit.



das Aufgebot der Mittel, die sinnliche Lust hervorzurufen und sinnlichen Schmerz zu beseitigen vermögen (z. B. der Narkotika), um so größer zu sein pflegt, als die Freudlosigkeit und negative Bestimmtheit des Lebensgefühls überhaupt zur inneren Grundhaltung einer Gesellschaft wird. Dazu tritt, daß die Freuden, je zentraler sie sind, im selben Maße auch um so weniger äußerer, besonderer Reizkombinationen, die im Maße ihrer Komplikation auch seltener sind und deren Herstellung z. B. an bestimmte Besitzverhältnisse gebunden sind, zur Auslösung bedürfen.[1] Je zentraler und tiefer ein Lustgefühl ist, desto unabhängiger ist es daher von Hause aus auch von den möglichen Wechselfällen des äußeren Lebensganges, und desto unzerstörlicher haftet es der Person selbst an. Seligkeit und Verzweiflung erfüllen im Wechsel, von objektivem Glück und Unglück und seinen Gefühlskorrelaten unberührt, das Zentrum der Person; Glücksgefühl und Gefühl des Elends wiederum schwanken nicht mit, wenn bloße Freuden und Leiden – wie sie jedes Leben mit sich bringt – miteinander abwechseln. Sie umspannen diesen Wechsel. Wohl aber läßt jede negative Bestimmtheit der tieferen Gefühlsschicht den Eifer des Strebens in seiner Gerichtetheit auf eine positive Lustbilanz der jeweilig peripehereren Schicht sofort stark anwachsen. Darum vermag der »selige« Mensch auch Elend und Unglück freudig zu leiden – ohne daß darum eine Abstumpfung gegen Schmerz und Lust der peripehereren Schicht stattzufinden braucht. Kein Ethos hat den Sinn des Gesagten so tief in sich aufgenommen wie das christliche. Das war die große Neuerung der christlichen Lebenslehre, daß sie nicht wie die Stoa und die alten Skeptiker die Apathie, d. h. die Abstumpfung gegen das sinnliche Gefühl als gut ansah, sondern einen Weg zeigte, auf dem man Schmerz und Unglück noch leiden, aber gleichwohl selig leiden konnte. Die antike Ethik kannte nur die Methode der Abstumpfung oder jene der willkürlichen Umdeutung des Leides im Urteil der »Vernunft« (das stoische: »Schmerz ist kein Übel«), d. h. eine Art des Illusionismus und der Selbstsuggestion gegen die Schmerzen und Leiden des Lebens; die buddhistische Lehre andererseits kannte nur die Methode der Objektivierung des Leides durch Erkenntnis seines (vermeintlichen) Grundes im Wesen der Dinge selbst und die resignative Abfindung mit ihm, sofern es dann als notwendige Folge und Teil eines

1) Das historisch wechselnde Maß des Strebens nach Besitz als der Hauptquelle sinnlicher Freuden ist daher immer zugleich Zeichen für vitalen Aufstieg und Abstieg der Strebenden. Alle vitale Dekadence ist von gesteigertem Streben nach Besitz begleitet.



im Wesen der Dinge gegründeten Weltleides aufgefaßt wurde. Alle diese Methoden verwarf – mit Recht – die christliche Leidenslehre. Sie verwarf die negative asketische Methode der Abstumpfung und der »Askesis« (in diesem Sinne des Wortes) und nannte schlicht und wahr wieder Schmerz »Übel« und jegliche Lust ein »Gut«. Und nicht bloße Erlösung vom Leide durch Abtötung des Begehrens und des (vermeintlich) in ihm konstituierten Wirklichseins der Welt (dessen Gegenteil bei voll erhaltenem Weltinhalte der Kern des Nirwanagedankens ist), sondern positive Seligkeit im Zentrum des Seins der Person galt ihr als Wesensmoment dessen, was sie das »Heil der Seele« nannte. Die Erlösung vom Leide und vom Übel ist ihr nicht – wie Buddha – die Seligkeit, sondern nur die Folge der Seligkeit; und diese Erlösung besteht nicht in einer Abwesenheit des Schmerzes und des Leides, sondern in der Kunst, diese auf »rechte Weise«, d. h. auf selige Weise zu leiden (das »Kreuz selig auf sich zu nehmen«).

Aus unserem Gesetze ergibt sich wenigstens die Möglichkeit einer Lösung der Frage, welche Stelle die Schmerzen und Leiden in der »Ordnung des Heilsweges« faktisch besitzen und nicht besitzen können. Sicher nicht jene, welche ein falsche, ans Krankhafte streifende Leidenssucht (die sich allzuhäufig auch in christliche Wortgewänder kleidete) ihnen anwies. Jegliches Leid (gleichviel welcher Stufe) ist ein Übel, und keines kann Bedingung sein für die Seligkeit. Jede Auffassung desselben als sittliches Besserungsmittel oder als Mittel einer sog. göttlichen Erziehung ist schon darum so fragwürdig, da nie gezeigt werden kann, warum es gerade des Leides (eines Übels) zur Erreichung dieser Ziele bedurfte. Auch die biologische Auffassung des Schmerzes als Warnungszeichen zeigt wohl die Zweckmäßigkeit, die in der Verbindung von Schädigung und Schmerz der Art und Größe nach besteht; aber sie kann aus diesem teleologischen Gedanken heraus niemals die Notwendigkeit ableiten wollen, daß es Schmerz überhaupt gibt und warum die Evolution des Lebens sich keines anderen Warnungszeichens bediente. Wohl aber hat jede negative Gefühlsbestimmtheit der periphereren emotionalen Schicht den Wert der Quelle eines Aktes, in dem wir uns einer tieferen Schicht unserer Existenz bewußt werden und uns – gleichsam – in sie zurückziehen, ja sie häufig geradezu als tiefere erst in diesem Rückzugserlebnis entdecken. Aber das, was wir dann auf dieser tieferen Schicht unseres Seins erlebend vorfinden, z. B. Seligkeit oder Verzweiflung, das ist in keiner Weise durch den Schmerz und das Leid der peripheren Schicht bedingt oder bestimmt. Kein Mensch wird durch

Leiden selig –; er wird durch es nur jene »Einkehr« vollziehen, die ihn die tieferen Schichten seines Seins erfassen und bemerken läßt. Diese Funktion des Leides, uns auf die jeweilig tieferen Schichten unseres Seins hinzulenken, ist ausgedrückt, wenn man ihm eine Kraft der »Läuterung« beilegt. Läuterung heißt nicht sittliche »Besserung«, noch weniger »Erziehung«. »Läuterung« besagt nur steigendes Abfallen dessen (für unsere Wertschätzung und unsere geistige Beachtung) von uns, was nicht zu unserem personalen Wesen gehört, und damit steigende Klärung des Kernes unserer Existenz für unser Bewußtsein.

b) Alle Willensrichtung auf die Realisierung positiver und vergleichsweise höherer Werte geht ursprünglich niemals aus negativen Gefühlszuständen als Quellen, sondern aus positiven als Quellen hervor.

Nicht nur die historische Ethik, sondern die historischen Wertlehren überhaupt durchdringt eine Auffassung, nach welcher die verschiedenen negativen Gefühlserlebnisse, die da »Leid«, »Not«, »Bedürfnis«, »Mangelgefühl« usw. genannt werden, notwendige Bedingungen für die Richtung des Wollens auf die Realisierung positiver und vergleichsweise höherer Werte wären.[1] So grundverschieden der Inhalt dieser Lehren, sofern sie sich auf sittliche Werte und andersartige Werte, z. B. auf den Ursprung der Zivilisation und der Erfindungen, beziehen, zu sein scheint, so haben sie doch dieselbe einheitliche irrige Wurzel. Sie machen alle negativen Gefühlszustände entweder geradezu wertschöpferisch oder doch zu Quellen der Realisierung positiver Werte. Aber diese Lehren haben sämtlich im Ressentiment, im Neid und den mit ihnen verbundenen Werttäuschungen, endlich in dem aus diesem folgenden so eng verbundenen »Leidensstolz« ihren Ursprung – wie hier nicht näher nachgewiesen werden kann.[2]

Was die sittlichen Werte betrifft, so sind die höchsten die Personwerte selbst. Es ist aber die gute Person allein auch die notwendig selige Person und die böse Person die notwendig verzweifelte Person. Alle Aktwerte, besonders jene des Wollens, und alle die Akte begleitenden Gefühle sind in letzter Linie beide von diesem inneren Wert der Person und deren zentralster emotionalen Erfülltheit abhängig. Das den Personwert begleitende zentralste Gefühl ist hierbei die »Quelle« des Wollens und seiner sittlichen Gesinnungs-

1) Man denke an die Sprichwörterweisheit: »Not lehrt beten«; »Not ist die Mutter der Kultur« usw.

2) Vgl. den I. Teil des Aufsatzes: »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen« in meinem Buche »Interpretationen«, Berlin 1914.



richtung. Nur die selige Person vermag einen guten Willen zu haben, und nur die verzweifelte Person muß auch im Wollen und Handeln böse sein. So grundirrig – ja widersinnig – aller praktische Eudaimonismus ist, so irrig muß uns daher auch die Lehre Kants erscheinen, wonach Glückseligkeit und sittlicher Wert völlig unabhängig voneinander im Sein wären und erst durch ein notwendiges Vernunftpostulat im Sinne eines Sollens aneinander gebunden wären.[1] Alle gute Willensrichtung hat ihre Quelle in einem Überschuß der positiven Gefühle der tiefsten Schicht und alles »bessere« Verhalten seine Quelle in einem Überschuß der positiven Gefühle der vergleichsweise tieferen Schicht. Nur dadurch – scheint mir – konnte man diese einfache große Wahrheit übersehen, daß man die Realisierbarkeit durch oder in einem Willensakt zur wesenhaften Bedingung alles sittlichen Wertseins überhaupt machen wollte; indem man dazu – richtig – sah, daß Seligkeit und Verzweiflung Gefühle sind, die in keiner Weise durch unser Wollen herstellbar sind (da sie ja eben das Sein der wollenden Person selbst durchdringen), mußte man zur Meinung kommen, daß die sittlichen Werte überhaupt mit diesen emotionalen Personerfülltheiten keinerlei wesenhaften Zusammenhang hätten. Dazu kam, daß man diese letzte Tiefenschicht der Emotionen – wenn nicht die Verschiedenheit der Tiefendimensionen überhaupt – meist übersah und so vermeintlich auf die Lebens- und Geschichtserfahrung hinweisen konnte, die doch häufig die höchsten sittlichen Werte einer Person mit deren Unglück und Elend, die schwersten sittlichen Laster und Fehler an Glück und Erfolg gebunden erkennen lasse. Aber es ist wohl selbstverständlich, daß das, was man hier »Glück« und »Unglück« nennt, d. h. Begebenheiten, die durchschnittlich negative Gefühle, dazu noch einer gewissen peripheren Schicht auslösen, auf die Seligkeit und Verzweiflung einer Person – in unserem Sinne – keinerlei Schluß zulassen. Gerade die Unabhängigkeit von deren Sein von solchem Wechsel von Glück und Unglück gehört ja zu ihrem Wesen. Auch ist hier nicht von irgendwelchen Glücksfolgen und Erfolgen des Wollens und Handelns, sondern

1) Niemand hat dies tiefer gesehen als Luther, dessen historisch-relative und fragwürdige dogmatische Aufstellungen (sola fides Lehre usw.), in die sich bei ihm diese Meinung verhüllt, diese Einsicht nicht zu schädigen vermögen. Immer wieder hebt er hervor, daß nicht nur zuvor »die Person gut und fromm sein muß«, damit gute Akte von ihr ausgehen können, sondern daß sie selig sein müsse, um gut zu wollen und zu wirken. Wie viel tiefer sah er in dieser Frage als Kant!



von der emotionalen Wurzel und Quelle dieser die Rede. Seligkeit und Verzweiflung sind ja aber Gefühle, die das Sein der Person selbst – das jenseits ihres Wollens steht – durchdringen und darum alles, was sie an Akten vollzieht, auch durchgreifen und mitbestimmen.

Aber eben dieselbe – von äußerer historischer Erfahrung ganz unabhängige – Zusammenhangsart besteht zwischen Aktwerten und den Gefühlen, die den Aktvollzug begleiten. Jedes als gut gegebene Wollen ist von zentralen Glücksgefühlen, jedes schlechte von ebenso zentralen Leidgefühlen begleitet – ganz gleichgültig, was für ein Gefühlszustand die vermeintliche Folge jenes Wollens und Handelns für den Handelnden sei. Nur die ganz verkehrte Konstruktion dieser Gefühle als »Selbst-Belohnung« oder »Selbst-Bestrafung« des guten und bösen Wollens und die damit nahegelegte eudaimonistische Wendung in der Auffassung dieses Zusammenhangs konnte wieder die These der Antieudaimonisten hervorrufen, daß ein solcher Seinszusammenhang überhaupt nicht bestehe.

Von Strafe und Belohnung kann aber hier schon aus zwei Gründen nicht die Rede sein. Einmal darum nicht, da Lohngüter und Strafübel niemals jene Zentralität und Tiefenstufe der Glücksgefühle erreichen können, welche die Freude im guten Wollen und das Leiden im bösen Wollen selbst darstellen; und zweitens deshalb nicht, da jede Willensintention auf diese Gefühle an sich schon genügt, sie unmöglich zu machen.[1] So wenig gutem Wollen je ein Glücksgefühl als Ziel vorschweben darf – soll es »gut« sein –, so absolut gewiß trägt es das Glück – auf dem Rücken. Aber auch die ursprüngliche Realisierungsquelle aller anderen positiven Werte besteht niemals in einem sog. »Bedürfnis« oder »Mangelgefühl«, einer »Not«, die da »beten lehrte« oder die »Mutter der Erfindungen« sei usw., sondern auf einem Überfluß positiver Gefühlszustände und ist begleitet von positiven Akt- oder Funktionsgefühlen.

Beachten wir, was denn eigentlich ein sog. »Bedürfnis« ist. Im Unterschiede zu einer bloßen Triebregung z. B. des Hungerns ist ein Bedürfnis das (Unlust-) Gefühl am Nichtdasein eines Gutes festbestimmter Art oder eines qualitativ festumschriebenen unlust-

1) Wer die am guten Wollen haftende Freude erstrebt und darum »das Gute« will, dessen Wollen ist nicht mehr gut – und eben darum bleibt die ihm am guten Wollen selbst wesenhaft haftende Freude notwendig versagt.



vollen »Ermangelns« eines solchen Gutes; und auf dieses eigenartige Erleben des »Ermangelns« aufgebaut das Streben nach einem solchen Gute. Gewiß muß hierbei das positive Was des mangelnden Gutes (oder die Art der Güter) nicht vorgestellt oder gedacht sein. Ist es doch sehr häufig eben der »Drang« des Bedürfnisses, der zunächst in der konstruktiven Phantasie die Idee und Vorstellung eines so gearteten Gutes formen muß, das oder dessen Herstellung das »Bedürfnis« befriedigen könnte. Wohl aber muß der spezifische positive Wert, der die Einheit der Güter, nach denen ein Bedürfnis vorliegt, ausmacht, bereits im Fühlen vorgegeben sein, damit es zu jenem Ermangelnserlebnis kommen kann. Es steht also nicht so, wie die Bedürfnistheorie des Wertes und der Wertschätzung (wie sie z. B. auch verschiedene nationalökonomische Schriftsteller aufstellten) meint, daß wertvoll nur dasjenige (= x) sei, was ein »Bedürfnis« befriedigt. Wertvollsein von etwas heißt nicht, daß ein bloßer Mangel (d. h. das objektive Korrelat des Ermangelnserlebnisses) beseitigt, daß eine Wertleere sozusagen ausgefüllt, daß ein Loch zugestopft werden könne. Vielmehr setzt das Gefühl für den Mangel voraus, daß der positive Wert der »ermangelnden« Güter zunächst im Fühlen vorgegeben sei, sofern nicht ein bloß völlig ungerichtetes Drängen vorhanden sein soll, das noch in keiner Weise verdient, ein »Bedürfnis« zu heißen. Hinzu tritt als ein zweites Merkmal des Bedürfnistatbestandes, daß die Triebregung (auf einer solchen »beruht« jedes Bedürfnis) eine irgendwie periodisch wiederkehrende sei; denn wonach es uns nur einmal im Leben gelüstet, ist kein Bedürfnis. Endlich muß jene Triebregung, oder besser das auf ihr aufgebaute »Verlangen nach« schon in irgendeiner Form gestillt worden sein, und gleichzeitig jene Stillung gewohnheitsmäßig geworden sein, wenn es zu einem »Bedürfnis« kommen soll. Im Unterschied zu den naturgegebenen »Trieben«, ihrer Dringlichkeit und der Intensität ihrer Regungen, sind so alle Bedürfnisse historisch und psychologisch geworden. Es gibt keine »angeborenen Bedürfnisse«. Eben darum sind Bedürfnisse niemals etwas Ursprüngliches, aus dem man z. B. die Erfindungen oder irgendwelche Produktionen von gewissen Güterarten erklären könnte, sondern sie sind es, die überall einer »Erklärung« bedürfen. Wir sehen es täglich vor unseren Augen, wie Dinge, die zunächst nur dem Luxus, d. h. dem Genusse der in ihnen liegenden Annehmlichkeit dienten, als Dinge und als Dinge dieser Art zum »Bedürfnis« werden, und daß dann zugleich nicht nur ihr Dasein als lustvoll, sondern ihr Nichtdasein als unlustvoll und als »mangelnd« empfunden wird. Und die Geschichte lehrt

uns, daß dieser Prozeß sich auch hinsichtlich solcher Güter vollzogen hat, die heute zu den selbstverständlichsten sog. Massenbedürfnissen gehören wie Salz, Pfeffer, Kaffee usw. Es ist klar, daß die ursprüngliche Produktion dieser Güter niemals durch die Triebkraft eines Bedürfnisses »erklärt« werden kann, da vielmehr die Tatsache, daß sie zu »Bedürfnissen« werden konnten, überall diese Produktion und ihre Gefühlsquellen und den Übergang des Konsums der betreffenden Produkte in eine gewohnheitsmäßige Form voraussetzte.[1] Andererseits vermag die drangvollste Not in einer bestimmten Richtung kein »Bedürfnis nach etwas« hervorzubringen. Es gibt z. B. eine große Reihe von Negerstämmen, die an fischreichen Seen wohnen und die alljährlich zu bestimmten Zeiten einer schweren Hungersnot verfallen; gleichwohl kommt es nicht zu einem »Bedürfnis« nach Fischen und nach Erfindung einer Art ihres Fanges durch Netze oder Angelhaken. Bedürfnisse setzen eben außer dem Gefühl für den positiven Wert einer Art von Sachen auch noch die Überzeugung vom Vorhandensein eben dieser Art von Sachen, resp. die Überzeugung, es gäbe für sie eine Art der Hervorbringung, voraus. Wohl vermögen sie dann, wenn alle diese Faktoren gegeben sind, zur Tätigkeit des Produzierens dieser Güter, auch wohl bei Modifikation der Bedürfnisrichtung ähnlicher modifizierter Güter anzutreiben, niemals aber zur ursprünglichen »Erfindung« dieser Produktionsart oder zur »Aufdeckung« der Güter, die diesen positiven Wert besitzen. Die Tätigkeiten jenes Erfindens und Aufdeckens selbst erfolgen (abgesehen von der Tätigkeit freier, spielerischer, logisch kombinierender Phantasie und dem ihr folgenden »Probieren«), nach ihrer emotionalen Grundlage hin betrachtet, stets aus dem lustvollen Kraft- und Könnensüberschuß der jeweilig tieferen Seinsschicht des Menschen heraus; aus der Unlust der periphereren Schicht des emotionalen Lebens, die, ohne schon ein »Bedürfnis nach« darzustellen, nur ein vages Drängen enthält, ergibt sich für diesen Überschuß niemals eine bestimmte positive Wertrichtung, sondern höchstens der Ausschluß gewisser, sonst möglicher Wertrichtungen. Die Rolle, die man seit John Locke, der zuerst alle Entstehung des Strebens auf ein Bedürfnis zurück-

1) Gerade darum kann und muß das Prinzip der Bedürfnis erweckung nicht nur bei aller kolonialen Zivilisationsarbeit an Naturvölkern (vgl. Werner von Siemens, »Lebenserinnerungen«), sondern auch innerhalb der höchstzivilisierten Wirtschaft eine die Arbeit bewußt leitende Stellung einnehmen. Die gesamte moderne Elektrizitätsindustrie z. B. verdankt diesem Prinzip ihr Dasein.



führte,[1] die »Bedürfnisse« für die Entstehung der Zivilisation wie für ihren Fortschritt fälschlich spielen läßt, beruht darauf, daß man zu fragen vergaß, was ein »Bedürfnis« ist, und daß man die Bedürfnisse und ihren Wandel unerklärt läßt und so nicht bemerkt, daß man die Wertschätzung der Güter und die Quelle ihrer Hervorbringung, die man beide durch das »Bedürfnis« erklären will, immer schon voraussetzt.[2] Das gesamte produktive Willensleben und seine emotionalen Grundlagen werden hierdurch (völlig schief) vom Standort des »Konsumenten« aus konstruiert, d. h. so, als erlebe der Güterproduzierende im Laufe seiner Produktion eben dasselbe, was der Güterkonsumierende erlebt, wenn er nach einem solchen Gute Verlangen trägt – nämlich ein »Bedürfnis« nach ihm hat. Gleichzeitig wird hierdurch ein »Bedürfnis«, das faktisch zeitlich weit später entstanden ist (sei es durch Ansteckung und gegenseitiges Sichmessen der Mitglieder einer Gesellschaft aneinander, sei es durch unmittelbare Anpassung des Strebens an eine bestimmte, Güter in ihrem Dasein voraussetzende Art der Befriedigung), fälschlich an die Ursprungsstelle der Produktion jener Güter verlegt; und so werden dann »Bedürfnisse« erdichtet, die es niemals gegeben hat, da sie vielmehr erst Wirkungen jener Produktion waren, für die man sie Ursachen sein läßt. Diese Bedürfnislehre versagt nicht nur völlig bei dem Verständnis aller sittlichen Werte (»die Not zur Tugend machen« gilt mit Recht als ein Zeichen des Mangels echter Tugend) und aller geistigen Werte und Kulturgüter – was selbstverständlich sein sollte –, sondern auch noch für das Verständnis der Werte und Güter der Zivilisation. Wohl besteht hier ein Unterschied. Der Wesensunterschied der Produktion beider Güterarten liegt aber nur darin, daß jene aus einem freien, durch die Triebe überhaupt nicht beeinflußten Überschwang des Geistes heraus ins Dasein treten, diese aber durch die Rückwirkung des freiersonnenen Projekts auf die Triebe, ihren Aufbau und ihre Regungen in ihrer Beschaffenheit mitbedingt sind. Aber Triebe und Triebregungen sind noch keine »Bedürfnisse nach etwas«, welch letztere vielmehr auch die Produktion der Güterarten selbst bereits voraussetzen.

1) A. Schopenhauer hat bekanntlich aus dieser von ihm angenommenen Theorie Lockes seine pessimistischen Konsequenzen gezogen und aus ihr die bloß negative Bedeutung der Lust überhaupt abgeleitet.

2) Es ist der analoge Irrtum, wenn man die Abwandlung der Kunststile aus einem Wechsel des »Geschmackes« erklären will, während der »Geschmack« vielmehr erst aus der Art der produzierten Kunst heraus und der Anpassung des Gefühls der Genießenden und Aufnehmenden an die in ihr liegenden ästhetischen Werte verständlich wird.



Die Bedeutung dieser Einsicht für die konkreten Probleme der Zivilisationsbildung hier auseinanderzusetzen, müssen wir uns versagen.[1]

1) In einer wesentlich anderen Form hat neuerdings Adler in seinen Schriften über »Organminderwertigkeit« und den »Nervösen Charakter« versucht, die schöpferische Kraft der Unlust an einem gefühlten Mangel (hinsichtlich einer eigenen Organbeschaffenheit oder einer seelischen Anlage), besonders, wo sie in der Vergleichsrelation zu anderen Individuen als besonderer »Defekt« bewußt wird und »Eifersucht« und »Ehrgeiz« anstachelt, nachzuweisen. Adler meint, daß dieses Unlustgefühl eine Tendenz zur »Überkompensation« hervorrufe und z. B. eine besondere Übungsbereitschaft und -einstellung für das als minderwertig Bewußte an Organen und Anlagen erzeuge, und daß durch dieses »Nun erst recht« häufig auch besonders hochwertige Leistungen zustande kämen. Insbesondere sollen die Idealbildungen von dem, was ein Mensch zu sein und zu können sich wünscht, was ihm als Ideal seiner selbst »vorschwebt«, diese Herkunft aus einem Kontrast zu der jeweilig als defektuös empfundenen Anlage besitzen. Auf die Bedeutung dieser Ablaufsform für die psychologische Erklärung krankhafter seelischer Erscheinungen sei hier nicht eingegangen. Auf alle Fälle wäre es aber ein tiefer Irrtum, wollte man diesen Vorgang zu einer Erklärung der Willens- und Idealbildung überhaupt machen und die normale Form des Zustandekommens der menschlichen Kulturleistungen in ihnen sehen. Es ist zweifellos ein spezifisches positives Könnensbewußtsein, begleitet von Freude an diesem Können als Können, das für den Normalen ein (ideales) Maß für seine faktischen Leistungen in einer Sphäre abgibt, und was ihn nie zufrieden mit einer Leistung sein läßt, und so über jede ihn hinaustreibt. Auch was so in der Linie der eigensten Kräfte liegt, bleibt gleichwohl »Ideal«, das als »unerreichbar« das Leben begleiten kann. Daß es demgegenüber auch eine spezifische Idealbildung durch den Kontrast hindurch zu dem, was man sich könnend weiß, gibt (so wie Goethe z. B. vor allem Naturforscher, Michelangelo Dichter und homo religiosus sein wollte), daß weiterhin die Wertschätzungen gewisser Gebiete einerseits und das Gefühl des Könnens in bezug auf sie andererseits weit auseinandergehen können, soll natürlich nicht geleugnet werden. Dieses Auseinandergehen führt indes noch nicht zu einer Idealbildung, die jenen Wertschätzungen entspricht und dem Können nicht entspricht. Erst wo das Könnensbewußtsein, das für ein Gebiet von Inhalten »echtes« Könnensbewußtsein ist, oder das noch undifferenzierte Können der Person selbst darstellt, auf ein Gebiet übertragen wird, wo es unecht ist und gerade ein primär empfundener Könnensmangel durch es überdeckt wird, kann der Antrieb zur Überkompensation und besonderen Übung der betreffenden Anlage entstehen. Die Idealbildung folgt dann der Richtung des »vermeintlichen« Könnens. Niemals aber werden auf diese Art positivwertige ursprüngliche Leistungen, sondern höchstens schwächliche Nachahmungen dessen zustande kommen, was jene hervorbringen, mit denen der Betreffende (bewußt oder unbewußt) »konkurriert«. Es gibt einen spezifischen Menschentypus, der das Bewußtsein des eigenen Wertes, das ihm als naives Selbstwertgefühl fehlt, erst im Vergleichen seines Wertes mit dem Werte anderer aufbaut, d. h. der sich erst, wenn er sich als »mehrwertig als ein Anderer« weiß, überhaupt als »wertvoll« (oder als minderwertig, überhaupt als negativwertig)



10. **Das Verhältnis des Zusammenhangs von Glück und sittlichem Werte zur Idee der Sanktion und Vergeltung.**

Daß irgendwelcher Zusammenhang von Glückseligkeit und sittlich positivem Wert der Person, zwischen gutem Verhalten und den es begleitenden positiven Gefühlen bestehe, der über eine bloß zufällige empirische Beigesellung oder Nichtbeigesellung dieser beiden Dinge hinausgehe, darüber sind alle, die über diese Frage ernsthaft nachdachten, einer Meinung. Erst da beginnt der Streit, wo die Natur dieses Zusammenhangs festgestellt werden soll, ob er z. B. der eines Wesenszusammenhangs oder eines »Naturgesetzes« sei oder bloß der einer »Sollensforderung«, ob es sich um ein Kausalverhältnis oder irgend ein anderes Verhältnis handle, was im ersten Falle Ursache und Wirkung sei usw. Wir gehen zur Klärung dieser großen Frage von der Untersuchung der Beziehung aus, die zwischen den positiven und negativen Werten selbst und dem Gefühl der Wesen, für die solche Werte einem Streben nach (resp. Widerstreben gegen) immanent sind, bestehen — und dies unabhängig davon, um welche Güter es sich handle und welche Organisation diese Wesen besitzen. Hier scheinen uns nun aber gewisse Zusammenhänge schon darum a priori zu sein, da sie zugleich als Verständniszusammenhänge für das Verständnis aller beseelten Wesen fungieren und wir uns keinerlei Beobachtung auch nur zu phantasieren vermögen, die geeignet wäre, die Zusammenhänge aufzuheben. Diese Zusammenhänge sind:

1. Das gefühlte Dasein eines positiven Wertes hat irgendeine Art der Lust zur Folge als Reaktion des betreffenden Wesens. Wird der positive Wert zum »Ziel« eines Erstrebens, so ist weiterhin diese Tätigkeit, die den Wert vom Nichtsein in das Sein überzuführen tendiert, um so mehr von »Befriedigung« begleitet, als das Ziel erreicht wird. Wird der positive Wert zum Ziel eines Wider-

---

gegeben ist; d. h. er vergleicht nicht die ihm schon an sich und an einem Anderen *gegebenen* Werte (wie z. B. jemand, der sich einen »Helden wählt«, dem er es gleich tun will), sondern sein und des Anderen Wert kommt ihm erst *im* Vergleich zur *Gegebenheit*. Die aktive Spielart dieses Typus wird zum »Streber«, der in keinem positiven Sachgehalt und seinem Werte, sondern nur im Mehrsein, Mehrleisten als andere sein Strebens*ziel* hat und hierdurch die jeweilige gefühlte Wertdifferenz (seine Minderwertigkeit) auszugleichen sucht. Die passive Form desselben Typus führt zu *einer* Art des Ressentimenttypus, d. h. zur Ausgleichung der gefühlten Wertdifferenz durch Herabziehung der Werte der Anderen, — schließlich zur Perversion der Wertschätzung hinsichtlich der fremden Werte. Der von Adler gesehene Typus scheint mir der ersten Form anzugehören.



strebens, so wird die Tätigkeit um so mehr von Unbefriedigtheit begleitet, je mehr das Widerstreben sein Ziel erreicht. Das gefühlte Sein eines negativen Wertes hat Unlust zur Folge (als Reaktion des betreffenden Wesens). Das Erstreben eines (gefühlten) negativen Wertes hat die Unbefriedigtheit um so mehr zur Folge, als diese Tätigkeit ihr Ziel erreicht; das Widerstreben gegen einen gefühlten negativen Wert hat die Befriedigung in gleichem Maße zur Folge.

Das Sein dieser Gefühle ist darum, abgesehen von ihrer Eigenqualität, gleichzeitig »Zeichen« für das Sein und das Nichtsein von Werten und Unwerten (indirekt auch ihr Gefühlsausdruck) und zwar von jenen, die das betreffende Wesen fühlend aufnimmt. Befriedigungs- und Unbefriedigtheitsqualität aber ist zugleich ein »Zeichen« für das Verhältnis seines Strebens und Widerstrebens zu den von ihm gefühlten Werten (wobei die »Unbefriedigtheit« keineswegs nur Mangel an Befriedigung ist, sondern eine positive Tatsache). Es gibt keine Tatsache der induktiven Erfahrung, die diese Sätze zu erschüttern geeignet wäre. Denn Tatsachen, wie jene, daß verschiedene Wesen (z. B. Menschenrassen, verschiedene Tiere usw.) auf dieselben Dinge mit Lust und Unlust reagieren, zeigen nur, daß diese Dinge für die einen Wesen Güter sind, für die anderen Übel, oder auch daß verschiedene Werte für diese und jene an diesen Dingen realisiert sind. Der Wesenszusammenhang von Lustreaktion auf das Sein positiver Werte und Unlustreaktion auf das Sein negativer wird hierdurch nicht im mindesten gestört. Und dasselbe gilt für den Zusammenhang von Befriedigung und Unbefriedigtheit mit dem Erfolg des Erstrebens (und Widerstrebens) nach (resp. gegen) positiven und negativen Werten.

Von größter Wichtigkeit ist hierbei die Frage, ob wir ein Widerstreben gegen positive Werte und ein Erstreben negativer Werte als gleichursprüngliche Tatsachen zugeben dürfen oder müssen. Dieser Annahme werden weder jene zustimmen, die Befriedigung als Begleiterscheinung eines erfolgreichen Strebens überhaupt (sei es Erstreben oder Widerstreben) definieren zu dürfen meinen, noch jene, die es für ein Wesensgesetz halten, daß nur positive Werte erstrebt, und daß nur negativen Werten widerstrebt wird. Sie werden sagen, daß bei dem Schein des Widerstrebens gegen einen positiven Wert stets entweder am selben Dinge ein negativer Wert gefühlt sei, oder nur ein Vorzug eines größeren oder höheren Wertes und das Nachsetzen jenes positiven Wertes vorliege. Indes sind dies

pure Konstruktionen, die der evidenten Tatsache, daß es ein Widerstreben gegen positive und als positiv gefühlte Werte gibt, und ein Erstreben negativer und so gefühlter Werte, nicht standhalten. Nicht nach dem »Ob« dieser Tatsache, nur nach ihrer Wesensbedingung kann gefragt werden. Eine solche existiert nun allerdings. Jedes Wesen nämlich muß negative Werte erstreben und positiven Werten widerstreben, das sein eigenes Sein selbst als negativwertig fühlt und darum sich selbst als »nichtseinsollend«. Es verneint gleichsam in diesem praktischen Verhalten sein eigenes Wertwesen und bejaht gleichwohl auch darin noch das Sein der positiven Werte. In diesem Zusammenhang beruht der wesenhaft selbstzerstörerische Charakter des Schlechten. Nicht weil sich der Schlechte nicht im »Dasein erhält« ist er schlecht – als wäre gut = Erhaltungsfähigkeit im Dasein, wie Spinoza z. B. sagt (und wie Darwin und Spencer bei ihrer Ableitung des Sittlichen es voraussetzen) –, sondern weil der Schlechte schlecht ist, muß er sich und die »Welt«, welche die seinige ist, zerstören.[1]

2. Jedes positive Wertwachstum (einer bestimmten Werthöhe) des aktvollziehenden Wesens ist von einer Luststeigerung der zugehörigen Tiefenschicht des Gefühls, jede positive Wertabnahme von einer Lustminderung, jedes negative Wertwachstum von einer Unluststeigerung, jede negative Wertabnahme von einer Unlustminderung als Reaktion begleitet, und diese sind »Zeichen« für jene. Hierbei entsprechen sich Werthöhe und Gefühlstiefe.

3. Jeder Vorzug eines höheren Wertes vor dem niedrigeren Wert ist von einer Steigerung der Tiefe des positiven Gefühls begleitet, jedes Nachsetzen des höheren Wertes von einer Steigerung der Tiefe des negativen Gefühls. Aus dem früher Gesagten (daß alles positivwertige Tun und Leisten aus positivzentralen Gefühlen quillt) erhellt daher, daß jedes Vorziehen eines höheren Wertes vor einem niedrigeren Wert ein ferneres ebensolches Vorziehen leichter möglich macht und umgekehrt jedes Vorziehen des niedrigeren Wertes vor dem höheren das fernere Vorziehen derselben Natur. Für die »Wahl« (die sowohl Wahl auf Grund des im »Vorziehen« als

1) Der letzte Grund aller Werttäuschungen sind die Perversionen des Strebens, die überall vorliegen, wo Gutem widerstrebt und Schlechtes erstrebt wird. Keineswegs ist die Werttäuschung die Ursache der Perversion; vielmehr ist die Perversion die Ursache der Werttäuschung, das für gut zu vermeinen, was gleichwohl als schlecht, wenn auch nur »transparent«, gleichsam, gegeben ist. Vgl. hierzu meinen Aufsatz: »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, I. Teil« in dem Buche »Interpretationen«, Berlin 1914.



höher gegebenen Wertes, als auch Wahl auf Grund des im »Nachsetzen« als niedriger gegebenen Wertes sein kann[1]) gilt, daß die Befriedigungstiefe mit dem Erwählen des höheren, die Tiefe der Unbefriedigtheit mit dem Erwählen des niedrigeren Wertes sich steigert.

Diese Zusammenhänge sind in ihrem elementaren Grundgedanken durchaus nicht neu. Ihr Grundgedanke steckt z. B. klar in der Lehre von Leibniz, daß jede Lust einen Fortschritt in der »Vollkommenheit« des fühlenden Subjekts anzeige. Nur in unserer Annahme der Unzurückführbarkeit der Vollkommenheit auf Grade des Seins und der Lust auf eine Art der verworrenen Einsicht in die »Vollkommenheit« weicht sie grundsätzlich von dieser Bestimmung ab. Die bekannten Einwendungen gegen diese Lehre auf Grund der induktiven Erfahrung waren dadurch lange mit einem Scheine von Recht behaftet, daß man die Stufen des Gefühlslebens nicht geschieden hatte. So zeigt freilich nicht alle beliebige Lust das Dasein eines positiven Wertes für ein bestimmtes Subjekt z. B. die Person oder den Gesamtorganismus an, nicht jede Luststeigerung das Wachstum eines solchen. Die geistigen Emotionen (d. h. reine Aktgefühle, die sich mit den Gefühlsakten durchdringen) zeigen z. B. keinen Wert und keine Förderung des Lebens der Person an, sondern eben nur Werte, Förderungen und Hemmungen der geistigen Person selbst in der Erreichung ihres idealen individuellen Wertwesens. Sie messen genau die Abstände von dem was die Person als solche ist und dem, was sie sein soll – wobei das Lebensgefühl desselben Menschen gleichzeitig ganz anders bestimmt sein kann, z. B. bei erlebter Förderung der Person einen absteigenden Verlauf darstellen kann. Und ebensowenig darf man von den sinnlichen Gefühlen verlangen, daß sie anzeigen, was z. B. das Wohl des Gesamtorganismus hemmt oder fördert. Wenn ein Trunk kalten Wassers, in Erhitzung getrunken, den Tod bringt, wenn schwere Lungen- und Geisteskrankheiten von sinnlicher Lust begleitet sind, wenn Dasein und Fehlen und die Grade von sinnlicher Lust und Unlust keineswegs der Größe der Schädigung und der Förderung des Lebens des ganzen Organismus genau entsprechen, so ist all dies nur für jenen wunderbar, der die Einheit und Selbstgesetzlichkeit des Lebensgefühls (und der anderen Gefühlsstufen) verkennt und in ihm nur eine Resultante sinnlicher Gefühle erblickt. Diese Dysteleologie wird aber selbstverständlich und sogar gefordert, wenn wir annehmen, daß die sinnlichen Gefühle eben

1) Man erinnere sich, was im I. Teile über Vorzugs-typen und Nachsetzungstypen der Aktträger (sowohl der »guten«, als »bösen«) gesagt war.



auch nur den Wertzustand (und die Förderung und Hemmung) der spezifischen Lebenstätigkeit in den Organen anzeigen, an denen das Gefühl auch phänomenal vorgefunden wird — ohne daß hierdurch irgendwie mitgemessen wird, was diese spezifische Tätigkeit für das einheitliche Leben des ganzen Organismus bedeute. Dieses Maß gibt erst das Lebensgefühl in seinen eigenen Abwandlungen. Weiterhin darf freilich nicht allen Lust- und Unlustgefühlen auch eine sittliche Bedeutung zugeschrieben werden. Diese kommt allein den Gewissensgefühlen im engsten Sinne zu, d. h. jenen emotionalen Variationen, die am Vorziehen und Nachsetzen von Werten, am Wählen und an dem Verhältnis von Wert zu Person selbst haften. Alle diese Variationen sind aber immer zugleich solche der Tiefe der Gefühle.

Was ist nun aus diesen Wesenszusammenhängen für die alte Frage von Glück und Sittlichkeit zu gewinnen?

a) Fundierung des Glücks durch positive Werte und des positiv wertvollen Strebens und Wollens durch das Glück.

In ihrem pragmatistischen Eifer haben die Ethiker fast überall nur die Alternative gestellt: Entweder ist das Glück durch sittlich wertvolles Sein, Leben und Handeln bedingt; dann hat es für die »Tugend«, für sittliches Wollen und Handeln selbst weder als Quelle noch als Ziel, also überhaupt keine Bedeutung. Es ist dann entweder als naturnotwendige Folge und gleichzeitig als »Lohn der Tugend« anzusehen — oder es muß als »Postulat« gelten, daß der Gute glücklich werde, da er es zu sein »verdiene«; »Glück verdienen« oder des Glückes »würdig sein« ist dann besser als glücklich zu sein.[1] Oder es ist das Glück das Ziel alles Verhaltens, das den Namen eines tugendhaften verdient. Dann soll der Mensch vor allem nach Glück streben (Eudaimonismus). Aber schon diese Alternative geht an dem Problem vorbei. Alle Gefühle von Glück und Unglück sind auf das Fühlen von Werten fundiert und das tiefste Glück, die vollendete Seligkeit

1) Die erste Lehre ist jene einer »sittlichen Kausalität«, in der die gute Handlung gleichzeitig als Ursache des Glückes erscheint, eine Vorstellung, die allen Lehren von einer sog. natürlichen sittlichen Weltordnung zugrunde liegt. So ist z. B. das 4. Gebot im Dekalog: »Ehre Vater und Mutter, auf daß du lange lebest« sicher nicht so, wie es oft ausgedeutet wird, d. h. eudaimonistisch (im Sinne, damit du lange lebest), sondern im Sinne solch »natürlicher Vergeltung« zu verstehen. Zur Auffassung, es sei das Verdienen des Glückes oder die Würde zum Glück dem Glücke vorzuziehen, vgl. meine Ausführungen über die »Demut« in meinem Buche »Interpretationen«, Berlin 1914.



ist durchaus seinsabhängig vom Bewußtsein der eigenen sittlichen Güte. Nur der Gute ist der Glückselige. Aber das schließt nicht aus, daß es eben die Glückseligkeit ist, welche die Wurzel und Quelle alles guten Wollens und Handelns ist – niemals aber sein Ziel oder gar sein »Zweck« sein kann. Nur der Glückliche handelt gut. Das Glück ist also keineswegs der »Lohn der Tugend«, sowenig als die Tugend Mittel zur Glückseligkeit ist. Wohl aber ist es die Wurzel und die Quelle der Tugend, eine Quelle, die aber selbst schon nur eine Folge der inneren Wesensgüte der Person ist. Ganz besonders also ist die Lehre abzuweisen, die für die verpflichtende Kraft idealer Sollenssätze eine sog. »Sanktion«, d. h. einen »Grund der Verbindlichkeit«, fordert, durch die das Gute auch mit dem eigenen Glücksinteresse nachträglich irgendwie »verknüpft« würde. Einer solchen »Verknüpfung« bedarf es nur, wenn das Gute von der Person, ihrem Sein und Wesen ursprünglich als abgelöst gedacht ist, z. B. als Inhalt einer Reihe von Forderungen oder Gesetzesnormen, die auf die Person hinzielen, so daß diese für jene Forderungen erst – irgendwie – gewonnen werden müßte; es bedarf ihrer nur, wenn zugleich Wesen und Bestand eben der tiefsten Glücksgefühle, die im Gutsein der Person selbst fundiert sind und gegen welche aller nur mögliche Lohn nur ein Glücksgefühl einer Schicht geringerer Tiefe darstellen könnte, überhaupt nicht gesehen und beachtet werden. Aber das ursprüngliche Gutsein ist jenes der Person selbst, und das tiefste Glücksgefühl ist das es begleitende selige Bewußtsein. Was soll da noch eine sog. »Sanktion«? Mag eine gute Tat dem Täter beliebig großen Schaden bringen, ihn in beliebig unglückliche Zustände versetzen – niemals kann doch die durch die Tat bewirkte Unlust von derselben Tiefe sein als die Lust in der guten Tat selbst und jene noch tiefere Lust, die sie als ihre Quelle ermöglichte und die durch Unlust aller periphereren Schichten – gleichgültig in welchem Größenmaße sie eintreten – völlig unzerstörbar ist. Kein Lohngut, das die Belohnung für ein sittlich Gutes abgeben sollte, kann wesensgesetzlich je so tiefes Glück bestimmen als das Glück selbst, aus dem das sittlich gute Wollen hervorströmt und das es begleitet; kein Strafübel, das die Bestrafung zufügt, je so tiefes Leid bestimmen wie die Unseligkeit, aus der die schlechte Tat quoll, und das Unlustgefühl, das sie begleitete. Auch der Ausdruck, daß sich das »Gute selbst belohne« und das »Böse selbst bestrafe«, setzt noch den irrigen Satz voraus, daß es irgendwelche »Sanktion« für das sittliche Sein und Wollen geben müsse. Aus eben diesem

Grunde ist die alte Lehre von einer naturgesetzmäßigen Bindung von Glücksfolgen an gute, und von Unglücksfolgen an schlechte Handlungen im Sinne einer immanenten oder transzendenten »Vergeltung« ebenso abzuweisen, wie die Kantische Lehre, die eine solche Bindung ausdrücklich leugnet, aber auf Grund eines »Postulates« der praktischen Vernunft durch die Aktion eines »sittlichen Weltordners« eine solche »Vergeltung« fordert, ja auf diese »vernunftnotwendige« Forderung den »Glauben« an einen sittlichen Weltordner allererst gründen will.

Machen wir uns klar, was »Vergeltung« ist. Das, was »vergolten« wird, können immer nur die beglückenden oder die schädigenden und damit die unlustbereitenden wirklichen oder möglichen Wirkungen sein, die ein sittlich gutes und sittlich schlechtes Handeln für andere Wesen hat. Nur für solche Wirkungen vermag überhaupt in den Lohngütern und Strafübeln eine mögliche Wert-Äquivalenz zu bestehen, sowie eine Äquivalenz in der Tiefenart der Lust und Unlust. Dagegen hat für die Werte des Guten und Bösen, die in diesen Handlungen stecken, sei es als ihre Eigenschaft, sei es als jene des Wollens und der Person, der Begriff der Vergeltung keinerlei Sinn. »Vergeltung«, das könnte hier ja nur den Sinn haben: »Gegen den Bösen oder böses Handeln sich böse verhalten«; aber es ist evident, daß man sich auch gegen den Bösen und gegen böses Verhalten sittlich gut verhalten »soll«. Ja, die Handlung des Vergeltens selbst will doch eine sittlich gute Handlung sein! Es könnte zweitens heißen: Dem böse Handelnden eine Unlust zufügen, die von derselben zentralen Tiefe wäre, wie die Unbefriedigtheit, die im »schlechten Gewissen« selbst steckt. Das aber ist unmöglich, da die Unlust dieser Tiefe eben wesenhaft an das böse Sein und Wollen geknüpft ist.

Die Idee der Vergeltung hat daher in der rein sittlichen Sphäre überhaupt keinen Ort. Vergeltung ist vielmehr eine Idee, die ursprünglich nur vom Standort des durch eine Handlung Geschädigten und von einem Dritten aus in Hinsicht auf ihn einen Sinn gewinnt; nicht aber vom Standort desjenigen und in Hinsicht auf denjenigen, der gut und böse ist oder sich so verhält. Und es ist nicht die sittliche Sphäre, sondern die von ihr grundverschiedene Rechtssphäre, in deren Umkreis die Vergeltungsidee zu suchen ist. »Vergeltung« als solche ist darum auch keineswegs eine Folgeforderung davon, daß Gerechtigkeit sein solle. Die Gerechtigkeit ordnet und regelt nur den Impuls der Vergeltung, indem sie die Idee der Proportion, des Gleichen für Gleiches, der

Forderung nach Vergeltung (auf irgendeine näher bestimmte Weise) hinzufügt. Nicht aber ist aus der Idee der Gerechtigkeit jene der »Vergeltung« je abzuleiten oder durch Analyse zu gewinnen. Die Vergeltung ist mit der Rache verwandt und zwar an erster Stelle mit dem besonderen nachgefühlten Racheimpuls eines C, der den Racheimpuls eines Geschädigten A gegen den Schädiger B mitvollzieht. Entgeltung desgleichen mit der sympathisch mitgefühlten Dankbarkeit des A gegen B.[1] Aber auch nur Verwandtschaft, nicht Gleichheit besteht hier. Während zu dem Tatbestand der Rache zwei Personen genügen, bedarf es zur Vergeltung ursprünglich dreier, von denen der »Dritte« – gefühlsmäßig – »über« den beiden Andern steht. Dazu ist die Vergeltung sowohl als »Forderung« wie als ausgeübte Tätigkeit (z. B. von seiten des Richters) eine von der Art und Stärke des Gefühls (und Nachgefühls) der Rache und der Dankbarkeit im Geschädigten oder Geförderten völlig unabhängige Tatsache. Gerade das scheidet den Akt jedes vergeltenden Richters z. B. von dem Racheimpuls des Geschädigten, daß er völlig kalt und unbeeinflußt durch dessen Gefühle seines Amtes waltet. Zweitens ergeht die Forderung der Vergeltung auch da, wo keinerlei Gefühl der Rache in dem Geschädigten vorhanden ist. Diese Tatsache wird aber daraus verständlich, daß der Vergeltung und der Rache ein gemeinsames Erlebnis zugrunde liegt, welches eine genauere Untersuchung als das Erlebnis der durch einen bestimmten Wertverhalt geforderten »Sühne« herausstellt. Schon die Rache ist von der unmittelbaren »Gegen-« und »Abwehr« gegen ein zugefügtes Übel ebenso verschieden, wie von der bloßen Entladung eines Zorn- und Wutaffektes durch völlig ziellose Bewegungen. Auch der Racheimpuls, der sich nicht gegen den Schuldigen selbst, sondern gegen irgendwelche mit ihm zusammenhängende Personen (Familie, Gens, Stamm, Volk) oder Güter, ja – auf der primitivsten Stufe – gegen irgendwelche belebte oder leblose Güter richtet[2], enthält einen Akt der »Zurückstellung« des Gegenschlages auf eine spätere Zeit und das Erlebnis des »Dies für Das« – dasselbe intentionale Element, das auch in der Vergeltung enthalten ist. Scheiden wir so-

1) Es ist indes hervorzuheben, daß nur die Vergeltung, nicht die Entgeltung ursprünglichen und positiven Charakter trägt. Das Wort »Vergeltung« – ohne Zusatz – bedeutet daher stets Vergeltung der Schädigung, nicht der Wohltat.

2) Vgl., was ich in meinem Buche »Interpretationen« gegen die Auffassung von Steinmetz (Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, Leipzig 1894), daß es ursprünglich eine »ungerichtete« Rache gegeben habe, ausführte.



wohl das rachefühlende, geschädigte Subjekt als den »Dritten«, der Vergeltung übt und der immer »über« dem Schädiger und Geschädigten schwebt, in Gedanken aus, so bleibt doch noch etwas außer dem negativen Wertverhalt, z. B. »daß hier jemand getötet ist«, ja innerhalb primitiver Verhältnisse, daß irgend etwas aus seinen »natürlichen« Grenzen abwich und ein Übel hervorbrachte (z. B. daß ein Fluß seine Ufer überströmte und Verheerungen anrichtete), bestehen: Das ist die von diesem negativen Wertverhalt selbst ausgehende fühlbare »Forderung« der »Sühne«. So scheint es ohne jeden Hinblick auf den möglichen Täter, an dem man sich rächen oder dem man vergelten könnte, das »vergossene Blut« selbst zu sein, das »nach Sühne schreit«. Von dem Erlebnis dieser Forderung ist aber die Vergeltung wie die Rache gleichmäßig fundiert. Denn so »subjektiv« und ungemessen die Rache auch im Gegensatz zur »Vergeltung« ist, so ist doch auch sie bereits im Unterschied zu bloßen Affekten, wie Zorn, Wut, Ärger (und deren Entladung), eine Emotion, die in einem gegebenen negativwertigen Tatbestand fundiert ist. Wer Rache fühlt, sucht zwar seine Schädigung als seine auszugleichen — im Unterschied von dem, der vergilt, aber doch so, daß ihm die Schädigung auch abgesehen von seiner Unlust als etwas erscheint, das Sühne fordert. Nur darum kann die rächende Tat eventuell als »Pflicht« empfunden, ja das fehlende Rachegefühl in einem bestimmten Falle als sittlicher Defekt gefühlt sein, niemals aber fehlender Zorn, Wut usw. Während Rache die Idee eines Täters voraussetzt, Vergeltung wenigstens die Idee einer Tat — ohne daß der Täter bestimmt oder unbestimmt gegeben zu sein braucht —, Rache andererseits nicht notwendig Verschuldung, sondern nur Kausalität für das Übel, Vergeltung aber noch außer der Tatkausalität die Gegebenheit von Verschuldung voraussetzt, ist die Sühneforderung an keine dieser Bedingungen notwendig geknüpft. Darum kann z. B. auch ein zufälliger, nicht durch rächende und vergeltende Tat eines Rächers oder einer vergeltenden Macht hervorgebrachter Tod eines Übeltäters als »Sühne für« seine Tat empfunden werden. Rache und Vergeltung scheinen nur zwei subjektive Methoden zu sein, um der von den negativen Wertverhalten selbst ausgehenden Sühneforderung zu genügen. Die Idee der Strafe nun aber geht ihrem Ursprung im Geiste nach nicht auf die Rache, sondern auf Vergeltung und Sühneforderung zurück. Die Versuche, sie, sei es aus der Rache, sei es aus der Idee der Gerechtigkeit herzuleiten, sei es gar in völliger Verkennung ihres Wesens sie aus irgendeinem Zweck herzuleiten — zu dem sie, wenn sie gegeben ist,

natürlich auch in mannigfaltigster Weise verwandt werden kann —, sind daher gleichmäßig undurchführbar. Die Herleitung der Strafe aus der Rache mag natürlich historisch und genetisch berechtigt sein; im Sinne ihres Ursprungs ist sie gleichwohl unzureichend; auch wenn das Rachegefühl und der Racheimpuls völlig verschwände, würde die Sühneforderung und ihre Verwirklichung durch die Strafe ihren Sinn behalten. Weder Vergeltung noch Strafe sind also auf das Dasein rachefühlender Wesen relativ. Aber andererseits ist es eine noch tiefere Wesensverkennung der Idee der Vergeltung und der Strafe, wenn man sie aus den rein sittlichen Werten und Forderungen, insbesondere aus der Forderung der »Gerechtigkeit« herleiten will. Denn Gerechtigkeit fordert — sofern ihr Wesen rein erfaßt wird — durchaus nicht Vergeltung des Bösen mit Üblem. Nur aus einem Teil des Wesenskernes der Gerechtigkeit, nach dem es gut ist und sein soll, daß unter gleichen Wertverhalten auch gleiches Verhalten wollender Personen stattfinde, folgt — wenn es Vergeltung gibt —, daß diese auch Gleichwertiges gleich zu treffen habe. Nicht aber folgt aus ihr die Forderung einer »Vergeltung« selbst. Vergeltung und Strafe rühmen sich daher einer rein sittlichen Wurzel ohne jedes innere Fundament. Faktisch reichen diese Ideen nicht in die absolute und rein sittliche Sphäre der Personen und der Personenverhältnisse hinein, sondern sind in ihrem Gehalte durchaus relativ auf den Wert der Wohlfahrt einer Gemeinschaft lebendiger Wesen. Scheiden wir die rein sittlichen Werte und Forderungen scharf von allem, was sich in der Menschennatur mit ihnen verknüpft, so kann die erblickte Tatsache des Bösen — gleichgültig, ob es sich gegen uns oder andere richtet, und ob es Wohl befördert oder hemmt — nur Trauer und auf Grund des Prinzipes und Gefühles der sittlichen Solidarität aller mit allen das Bewußtsein eines Jeden von seiner Mitverantwortung hervorrufen, (im Sinne des »mea culpa, mea maxima culpa«), niemals aber die Forderung und den Impuls zur Vergeltung. Diese sittliche Einsicht ist schon im Evangelium mit blendender Klarheit vorhanden. Das vergeltende »Richten« schlechthin (im sittlichen Sinne, nicht im rechtlichen) wird klar als böse verworfen. Durch keine tatsächliche Einrichtung und deren vermeintliches »Bedürfnis nach sittlichen Stützen«, wie unser faktisches Strafsystem eine solche darstellt, darf diese Einsicht auch nur den geringsten Abbruch erleiden — wie immer auch ein solches System aus außersittlichen Gründen als notwendig, ja nicht nur in der Menschennatur, sondern sogar im Wesen alles Leben-



digen fundiert und daher im Kern seiner Ordnung – sogar über alle irdische Menschenerfahrung hinausreichend – anerkannt werden muß. Das hindert nicht, daß es für die rein sittliche Wertsphäre, und also auch angesichts der Gottheit, jeglichen Sinnes und Wertes bar ist und also auch keinerlei rein sittlich-religiöse Sanktion besitzt.

Wenn Kant die Vergeltung als ein Postulat der »reinen« praktischen Vernunft bezeichnet, so müssen wir dies also ausdrücklich als ungegründet verwerfen. Sie ist nur ein Postulat der vital bedingten Vernunft und kein Postulat der »reinen« Vernunft.

Als solche und als auf den Wert der Wohlfahrt einer Lebensgemeinschaft relative Wertidee ist indes die Vergeltung immer noch streng zu scheiden von demjenigen Wert, den ihre Realisierung für die Erreichung gewisser Zwecke der Gemeinschaft, z. B. für deren Schutz, außer ihrem puren Wert als Vergeltung besitzen mag. Der Wert an sich, den die Vergeltung eines Schlechten durch Schlechtes, eines zugefügten Übels durch ein Übel besitzt, an sich – also ohne weitere, auf die Zukunft bezogene mögliche Zweckverwendung – besteht an erster Stelle darin, daß sie die Seele des Geschädigten von gehässiger Gesinnung reinigt, indem sie ihm das Gefühl der befriedigten Sühneforderung, das Gefühl der »Genugtuung« gibt und ihm damit wieder die Wurzel jedes sittlichen Verhältnisses, auch des Verhältnisses zu seinem Schädiger, zurückgibt: die Liebes-fähigkeit. Andererseits ist mit dem Stattfinden der Vergeltung und der Bestrafung des schuldhaften Schädigers an diesem selbst etwas vollzogen, was ihn gleichfalls befähigt, sowohl mit dem schuldhaft Geschädigten, wie mit sich selbst, wieder in ein sittliches Grundverhältnis zu treten. So wenig die Strafe sich aus der sittlichen Verschuldung als wertnotwendige Forderung eines Sollens ergibt, so wenig kann sie als solche auch von der Schuld und ihrem Drucke befreien. Diese Funktion und Leistung ist der rein sittlichen Reue vorbehalten, die allein jenes positive innere Glück wiederherzustellen vermag, dessen negativer Gegensatz – auf demselben Tiefenniveau – die Quelle der schuldhaften Handlung war. Die Tiefe der Unlust, welche die Reue enthält, gegründet auf das Bewußtsein des sittlichen Unwertes der eigenen Tat, kann durch kein von außen zugefügtes Strafübel und die von ihm bestimmte Unlust ersetzt werden. Denn beide Gefühle gehören grundverschiedenen Tiefenschichten an. Aber eines bringt das Strafübel notwendig hervor: Jene »Läuterung«, die überhaupt – wie wir sahen – die einzige sittlich-bedeutsame Folge einer der tieferen Personsphäre nicht zugehörigen Unlust oder eines solchen Leides sein kann. Die Strafe lenkt den inneren Blick des Schädigers auf

seine tiefere Personsphäre und macht ihn damit seine sittliche Beschaffenheit erblicken. Sie gibt ihm in diesem Sinne Gelegenheit zur sittlichen Ausgleichung seines ihm anhaftenden Bösen durch den Akt der Reue — ohne indes damit den Reueakt notwendig zu bestimmen. Dieser Reueakt aber ist die Voraussetzung einerseits dafür, daß der Geschädigte nach erlangter Genugtuung den echten Akt der Verzeihung vollziehe, andererseits dafür, daß der Schädiger die gehässige Gesinnung, die jede schuldhafte Zufügung eines Schadens gegen den Geschädigten als Erinnerungszeichen der Schlechtigkeit des Schädigers für diesen setzt, auch seinerseits verliere und die auch seinerseits verlorene Liebesfähigkeit für den Geschädigten wieder erhalte. So ist die Strafe die Form, in der — unter Voraussetzung des an sich außersittlichen Vergeltungsimpulses — die Möglichkeit eines sittlichen Verhältnisses zwischen dem Geschädigten und dem Schädiger wiederhergestellt wird. Darin allein — nicht in einer rein »sittlichen Forderung der Gerechtigkeit« — liegt das nur relative sittliche Recht der Strafe. Sie vermindert — unter der Voraussetzung nicht rein sittlicher Personverhältnisse — den Haß in der Welt und die mit ihm notwendig verbundenen zentralen Unlustgefühle, obgleich sie zu den peripheren Unlustgefühlen ein bestimmtes Quantum endgültig — nicht vorbehaltlich einer dadurch erwirkbaren größeren Lust — hinzufügt. Sie dient damit durch ihren bloßen Vergeltungssinn — und nicht durch ihre etwaigen Wirkungen auf zukünftiges menschliches Verhalten (Besserung, Abschreckung) — der Wiederherstellung verletzter rein sittlicher Beziehungen. Ja, es ist eben nur allein der Vergeltungssinn des gesetzten Strafübels und durchaus nicht dieses Übel selbst — und seine Motivationswirkung auf zukünftiges Tun und Sein —, was diese notwendige Folge hat. Und es ist eben die Tatsache, daß dieses Übel als Strafe und nicht als Maßregel zur Vorbeugung gesetzt werde, und daß das Strafübel nicht als bloßes Übel (von den eventuellen Schädigern) gefürchtet und von den Geschädigten gewünscht werde, sondern daß Bestrafung als solche und das Übel erst fundiert auf die Idee der Strafe gefürchtet und erwünscht sei, was ausschließlich diese relative sittliche Bedeutung besitzt. Dies scheinen uns jene, welche an Stelle der Strafe die bloß »sichernde Maßregel« und ihren Sinn in die Motivation für zukünftiges Verhalten setzen wollen, zu vergessen.[1]

1) Mit der Behauptung, die Strafe »sei« eine sichernde Maßregel, wissen wir irgendeinen Sinn überhaupt nicht zu verbinden.



Von einem Standort aus, der die Tiefenverschiedenheiten der Gefühle verkennt wie die Wesensverschiedenheit der ihnen entsprechenden Übeltaten, muß die Strafe als Setzung eines Übels zu den bisherigen Übeln hinzu, unbedingt verworfen werden.[1] Sie kann dann auch nicht dadurch wieder gerechtfertigt werden[2], daß diese Hinzufügung von Übeln zu den vorhandenen Übeln sich dadurch — utilistisch — rechtfertige, daß sie doch die Gesamtsumme der Übel vermindere. Ganz abgesehen davon, daß die Zufügung eines Übels mit dieser Intention niemals den Charakter einer »Strafe« trüge, fehlte ihr vor allem jegliche sittliche Rechtfertigung. Denn eine solche besitzt solches Verfahren nur insoweit, als es sich der erzieherischen Tätigkeit einordnet und derjenige, an dem es erfolgt, noch nicht als volle Person gegeben ist.[3] Auch der Schädiger, und eines beliebig schweren Verbrechens Schuldige, hat aber das sittliche Recht — so er mündig und zurechnungsfähig ist —, eine Anerkennung seiner Person und seiner Würde als sittliches Wesen zu fordern. Mag sich das positive Recht wie immer verhalten, so hat er aus diesem sittlichen Rechte heraus auch ein sittliches Recht entgegen einem so gearteten Scheinstrafsystem faktische und echte Strafe zu fordern. Er besitzt also ein sittliches »Recht auf Strafe«, das ihm z. B. sittlich zu Unrecht vorenthalten werden könnte von allen Jenen, die ihn zum ausschließlichen und bloßen Gegenstande ihrer schützenden Maßregeln machen wollen.[4] Er besitzt vor allem ein Recht auf die ihn selbst läuternde Kraft der Strafe als Strafe und auf die in ihr liegende Kraft der Wiederherstellung eines sittlichen Verhältnisses zur Person des Geschädigten und aller, die nach- und mitfühlend an dessen Schaden und seiner negativen Gesinnung gegen den Schädiger teilnehmen. Auch die schwerste echte Strafe ist — auf die tieferen Gefühlsschichten gesehen — noch sehr viel »milder« als die leichteste bloß erzieherische Gesetz- und Scheinstrafe, die, indem sie den Schädiger zum unmündigen Gegenstande fragwürdiger sozialpolitischer Experimente

---

1) So schon Bentham.

2) So z. B. Bentham.

3) Auch die pädagogische »Strafe« ist nur eine Scheinstrafe, genau wie der pädagogische Befehl ein »Scheinbefehl«, die pädagogische Frage eine »Scheinfrage« ist.

4) So »human« und »menschlich«, »sozial« usw. sich die moderne positivistische Schutzstrafttheorie und die ihr gemäße Praxis aufspielt, beruht sie faktisch auf einer tiefen und unsittlichen Mißachtung des »Menschen« als der Person im Menschen und setzt diese zum bloßen Mittel für völlig und ausschließlich außer dieser Person selbst gelegene Zwecke herab.

macht und sich anstatt auf die Tat gegen den Täter richtet, diese Wiederherstellbarkeit einer sittlichen Beziehung geradezu ausschließt. Es ist daher die Forderung Benthams unberechtigt, daß die Setzung eines Strafübels nur da zu Recht bestehe, wo eine durch seine Setzung nachweisbare Vergrößerung des allgemeinen Glückes derselben Art nachweisbar sei[1]. Das Strafübel ist auch als endgültige Vermehrung der Übel in der Welt dadurch gerechtfertigt, daß es sich als Bedingung der Wiederherstellung sittlicher Beziehungen und der mit diesen wesensverknüpften tieferen Glücksgefühle aufweisen läßt. Obzwar also die Strafe — darin ist der sog. »modernen Schule« zuzustimmen — keine rein sittliche Wurzel hat und nicht auf der Idee der Gerechtigkeit beruht, obzwar sie von dem Bestande und der Anerkennung des nur vital relativen Wertes der Vergeltung und der Sühne abhängt, deren Impulse und deren Wollen im Akte des höherwertigen »Verzeihens« überwunden werden können und es im sittlichen Sinne »sollen«, so ist doch weder sie selbst noch der Vergeltungsimpuls, auf dem sie beruht, Etwas, was genetisch aus der Ausbildung und Erhaltung des Nützlichen verstanden und auf Grund der Nützlichkeit für die Gesellschaft gefordert werden könnte. Der Utilismus vermag auch die Entstehung sowohl des Racheimpulses als der Sühneforderung als des Vergeltungsimpulses in keiner Weise biologisch und psychogenetisch verständlich zu machen. Er vermag dies hier so wenig wie bei irgend einem echten Vitalgefühl und Impuls, das sich nicht auf eine Summe sinnlicher Gefühle und Tendenzen zurückführen läßt. Darum ist es ihm auch verborgen, daß die höherwertige vitale Wohlfahrt, die Wohlfahrt der Lebensgemeinschaft den Vergeltungstrieb fordert (und darum auch seine Genugtuung durch die Strafe), so sehr dieser auch, vom Werte des bloßen Allgemeinnutzens der Gesellschaft aus gesehen, als geradezu »schädlich« gelten muß.[2] Das Absterben des Vergeltungstriebes wäre daher als keinerlei sittlicher Fortschritt, sondern als ein Zeichen vitalen Niedergangs anzusehen.[3]

1) Eine Strafe wird z. B. nicht dadurch aufgehoben, daß der Bestrafte vor ihrem Antritt stirbt, oder daß er gleich nach ihrem Vollzuge stirbt — auch wenn wir von ihrem exemplarischen Charakter absehen.

2) Siehe über die Scheidung von Wohlfahrt und Nutzen den I. Teil dieser Arbeit.

3) Alles Recht hat vor allem den Tatsachen der menschlichen Natur und hier dem »Rechtsgefühl« Rechnung zu tragen, und auch die »Wissenschaft« kann sich niemals darüber hinwegsetzen. Bloßes Fehlen des Vergeltungsdranges kann nicht als Vorzug, sondern nur als Mangel und Ausfalls-

Dies Alles aber hebt den Satz nicht auf, daß die »Vergeltung« jenseits der Vitalsphäre, zu der die über sie erhabenen rein sittlichen Werte nicht gehören, keinerlei Sinn und Wert besitzt. Innerhalb des Reiches rein sittlicher Personen, innerhalb der geistigen »Liebesgemeinschaft« gibt es nicht nur keine Forderung der Rache, sondern auch keine solche der Vergeltung, sondern allein die Forderung nach Liebe und Gerechtigkeit. Nicht das Prinzip der »Vergeltung«, sondern jene auf der Liebe beruhenden der Verzeihung und der Dankbarkeit (im Unterschiede zur »Belohnung«), sowie jenes der sittlichen Solidarität[1] (oder der Mit-schuld und des Mitverdienstes) bilden die Verfassung dieses Reiches. Nur da also ist Vergeltung, ist Strafe und Belohnung sittlich gefordert, wo Verzeihung und Dankbarkeit evident dem sittlichen Können unmöglich ist. Dagegen ist Nichtvollzug der Vergeltungsforderung zwecks Erhaltung oder Wahrung sinnlicher und utilitarischer Werte (Werte des Angenehmen und Nützlichen) stets sittlich negativwertig, ihr Vollzug aber relativ gut (nicht aber absolut gut). Die Idee einer »jenseitigen Vergeltung« behält ihren Sinn (von ihrer Existenz ist hier nicht die Rede), da der Vergeltung nicht ein vom Menschen und seiner Organisation abhängiger Wert zukommt (geschweige nur eine »historische« Bedeutung), sondern nur noch ein vom Leben (seinem Wesen nach) abhängiger Wert. Auch eine solche Vergeltung ist indes keine rein sittliche Forderung.

Anders steht es aber mit der Idee einer sog. göttlichen Lohn- und Strafgerechtigkeit. Sie entspricht auch dem Wesen und Sinne nach (von ihrer Existenz abgesehen) einer geläuterten Gottesidee in keiner Weise. Der Gottheit einen Vergeltungsimpuls andichten, das ist nicht viel weniger irrig, als ihr (mit den alten Juden) einen Racheimpuls zuschreiben, und zeigt nur, daß die Idee der Geistigkeit Gottes noch keine reine und klare und von biologischen Mitvorstellungen gereinigte Idee ist. Die »gute« Person nimmt in ihrer Existenz und ihren Akten unmittelbar im Sinne des »velle in deo«, des »amare in deo« am Wesen der Gottheit teil und ist eben darin »selig«.[2] Jede »Belohnung« durch

---

erscheinung gelten — im Gegensatz zu freiem Verzicht auf die Befriedigung dieses Dranges durch den Akt der Verzeihung.

1) Ich habe dieses Prinzip bisher an zwei Stellen berührt: Siehe Sympathiegefühle S. 65 und Ressentiment und moralisches Werturteil S. 358. Eine tiefere Fundierung desselben muß späteren Arbeiten vorbehalten bleiben.

2) Unter »Vergebung« ist nicht bloßer Nachlaß des Strafübels oder Nachlaß der Strafe, sondern faktische Aufhebung des Bösen als materialen Wertes selbst

Gott könnte nur ein kleineres und niedrigeres Gut an Stelle des höheren, und ein flacheres Gefühl an Stelle der tieferen Lust setzen. Der »bösen« Person kann Gott (aus der sein Wesen ausmachenden Liebe heraus) »vergeben« und damit (im Unterschiede von bloßem Verzeihen, das ein Böses nicht absolut aufzuheben, sondern nur »für« die verzeihende endliche Person aufzuheben vermag) ihr Böses aufheben. Aber er kann ihr vermöge seines über alle Vergeltung erhabenen Wesens nicht »vergelten«, sondern allein sie den Forderungen und Gesetzen der Vergeltung durch Nichtvergebung überlassen.

Die Idee eines »vergeltenden Gottes« oder eines Gottes, der erst auf Grund eines Vernunftpostulates nach Vergeltung (und in diesem Sinne als »sittlicher Weltordner«) »gefordert« wird, — eine Idee, die Kant in seiner Religionsphilosophie formuliert, steht zu dem Gesagten in Widerspruch. Mit vollem Recht wendet sich Kant gegen die Behauptung, es könne gutes Wollen mit aller Art von Rechnen auf göttlichen Lohn und göttliche Strafe irgendwie zusammen bestehen; und mit Recht hebt er hervor, es »solle« solches Rechnen nicht sein. Nicht aber scheint er uns gezeigt zu haben, daß, wenn einmal dieses »notwendige Vernunftpostulat« nach dem Sein eines vergeltenden göttlichen Richters vollzogen ist, Vergeltung also auch notwendig erwartet werden muß, gleichwohl noch die Motivation zum sittlich guten Verhalten überhaupt rein von eudaimonistischen Lohn- und Strafspekulationen sein kann. Auch hier kann man nicht vom Sollen auf das Können schließen. Bloßes Rechnen auf das Lohn-Gut und bloße Furcht vor dem Straf-Übel — dies freilich kann auch nach seiner Lehre ausgeschlossen sein. Aber solches Verhalten darf ja auch der Furcht vor der Strafe als Strafe, und der Hoffnung auf Belohnung als Be-lohnung (im Unterschiede zum bloßen »Lohn« und Lohngut) nicht gleichgesetzt werden. Jenes »knechtische« Verhalten und Rechnen auf — wie es die Scholastiker nennen — ist von jeder Ethik, auch von der von Kant als »heteronom« bezeichneten, stets als unsittlich verworfen worden.[1] Aber die Furcht vor dem Strafcharakter in der Strafe, die eine andere ist als die vor dem Strafübel, ist mit dem Ausschluß der letzteren noch nicht mit ausgeschlossen. Und jene letztere Furcht muß mit dem Vollzug jenes Vernunftpostulates eintreten, wenn es echten Glauben begründen soll.

---

zu verstehen — natürlich nicht seiner Träger, der faktischen Handlungen z. B., die nicht ungeschehen zu machen sind. In diesem Sinne »vergeben« kann nur Gott.

1) So insbesondere auch von der gesamten Philosophie der Scholastik.



Nur die Einsicht, daß Vergeltung keine aus der reinen Vernunftidee der Gerechtigkeit fließende Forderung ist, sondern nur eine vital bedingte Forderung endlicher Art, wird diesen Konflikt endgültig zur Lösung bringen können.

IV. Formalismus und Person.

Es ist einer der grundsätzlichen Ansprüche der formalen Ethik, insbesondere jener Kants, daß sie allein der Person eine über allen »Preis« erhabene »Würde« verleihe; wogegen nach derselben Ethik alle materiale Ethik die Würde der Person und ihren von Nichts herleitbaren Selbstwert vernichten soll. Daß dies für alle Güter- und Zweckethik zutrifft, ist auch ohne weiteres einzuräumen. Jedes Messenwollen der Persongüte an irgendeinem Maße der Förderung, die ihre Leistung einer bestehenden Güterwelt (seien es auch »heilige« Güter) zuteil werden läßt, oder an dem, was ihr Wollen und Tun für die Erreichung eines Zweckes (und sei es ein dem Weltgeschehen immanenter, heiliger Endzweck) als Mittel leiste, widerstreitet dem angeführten Vorzugsgesetz, daß Personwerte selbst die höchsten unter den Werten sind. Eine andere Frage aber ist, ob die formalistische Vernunft- und Gesetzesethik nicht auch ihrerseits – wenn auch auf eine andere Art wie die Formen der Güter- und Zweckethik – die Person entwürdige – und zwar dadurch, daß sie dieselbe unter die Herrschaft eines unpersönlichen Nomos stellt, dem gehorchend sich erst ihr Personwerden vollziehen soll.

Vor einer selbständigen Sachprüfung dessen, was eine Person ist und welche Bedeutung ihr in der Ethik zukomme, muß daher der Ort, den die Person im systematischen Zusammenhang des Formalismus einnimmt, scharf gekennzeichnet werden; sodann aber die Frage aufgeworfen werden, welches Verhältnis zu den sittlichen Werten die so gefaßte »Person« innerhalb des Formalismus hat.

A. Zur theoretischen Auffassung der Person überhaupt.

1. Person und Vernunft.

Es ist kein terminologischer Zufall, daß die formale Ethik die Person an erster Stelle als »Vernunftperson« kennzeichnet. Dieser Terminus besagt nicht etwa, es gehöre zum Wesen der Person, Akte zu vollziehen, die – unabhängig von aller Kausalität – einer idealen Sinn- und Sach-Gesetzlichkeit folgen (Logik, Ethik usw.): sondern er prägt (in einem Worte) bereits die materielle Annahme des Formalismus aus, daß Person im Grunde gar nichts Anderes sei als das jeweilige logische Subjekt einer vernünftigen, d. h. jenen

idealen Gesetzen folgenden Aktbetätigung. Oder kurz gesagt: Person ist hier das X irgendwelcher Vernunftbetätigung; die sittliche Person also das X der dem Sittengesetz gemäßen Willensbetätigung, d. h. es wird nicht zuerst gezeigt, worin das Wesen der Person und ihrer besonderen Einheit besteht und dann die Vernunftbetätigung zu ihrem Wesen gehörig aufgewiesen; sondern Personsein ist nichts Anderes und erschöpft sich darin, der Ausgangspunkt, irgendein X von Ausgangspunkt eines gesetzmäßigen Vernunftwillens oder einer Vernunfttätigkeit als praktischer zu sein. Was daher ein Person genanntes Wesen, z. B. ein bestimmter Mensch (oder auch die Person Gottes), noch über das hinaus ist, hinaus über »Ausgangspunkt gesetzmäßiger Vernunftakte«, das kann hiernach sowenig ihr Personsein begründen, daß es vielmehr dieses Personsein nur zu beschränken, ja relativ aufzuheben vermag.

An diesen Bestimmungen ist – wie die Folge zeigen wird – Eines ganz richtig: daß nämlich Person niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden darf, die irgendwelche Vermögen oder Kräfte hätte, darunter auch ein »Vermögen« oder eine »Kraft« der Vernunft usw. Person ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Er-lebens, – nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.

Hiervon aber abgesehen, hat jene obige Bestimmung der Person als Vernunft-person erstens zur Folge, daß jede Konkretisierung der Personidee auf eine konkrete Person schon von Hause aus mit einer Entpersonalisierung zusammenfällt. Denn eben dieser hier »Person« genannte Tatbestand, daß »irgend etwas« Subjekt einer Vernunfttätigkeit sei, kommt konkreten Personen, allen Menschen z. B., gleichmäßig, und als ein in Allen Identisches zu. Die Menschen können sich in ihrem Personsein allein hiernach also in Nichts unterscheiden. Ja, der Begriff einer »individuellen Person« wird hiernach streng genommen zu einer contradictio in adjecto. Denn die Vernunftakte sind ja – selbst nur definiert als die einer gewissen Sachgesetzlichkeit entsprechenden Akte – also auch eo ipso außerindividuell, oder wie manche Anhänger des Kritizismus sagen, »überindividuell«. Was also zu der Idee eines Subjekts dieser Akte noch als individualitätsbestimmend hinzutritt, das höbe auch das Personsein des betreffenden Wesens notwendig auf. Eine solche Folge ist aber im Widerstreit mit dem Wesenszusammenhange, daß jede endliche Person ein Individuum ist und dies als Person selbst – nicht erst durch ihren besonderen (äußeren und inneren) Erlebnisinhalt, d. h. das, was sie denkt,

will, fühlt usw., und auch nicht erst durch den Leib (seine Raumerfüllung usw.), den sie zu eigen hat. Das besagt: das Sein der Person kann nie darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gesetzlichkeit zu sein — wie immer ihr Sein sonst genauer zu fassen sei und wie falsch es auch wäre, es als dingliches oder substanziales Sein zu fassen. Nicht einmal »gehorsam« könnte die Person gegenüber einem Sittengesetz sein, wenn sie kraft jenes Gesetzes — als sein Vollzieher — erst gleichsam erschaffen würde.[1] Denn das Personsein ist auch das Fundament jedes Gehorsams.

Behält man die obige falsche Bestimmung der Person fest im Auge, — wie es Kant glücklicherweise nicht getan hat —, so ergibt sich eine Ethik, die denn auch zu Nichts weniger als zur Anerkennung einer sog. »Autonomie« oder einer »Würde« der Person qua Person führen kann. Was sich vielmehr konsequent aus dieser Bestimmung ergeben muß, ist nicht Auto-nomie (ein Wort, in dem das »Auto« doch wohl auf die Selbständigkeit der Person hinweisen soll), sondern Logonomie und gleichzeitig äußerste Heteronomie der Person.[2] Diese konsequente Entwicklung nahm denn auch der kantische Personbegriff schon bei J. G. Fichte und noch mehr bei Hegel. Denn bei Beiden wird die Person schließlich nur die gleichgültige Durchgangsstelle für eine unpersönliche Vernunfttätigkeit.[3] Die Ergebnisse decken sich hier wieder mit jenen des Averroes und Spinoza — trotz des verschiedenen Ausgangspunktes; sei es hierbei, daß der besondere zufällige Erlebnisinhalt oder daß der Leib jene überpersonale und überindividuelle Vernunfttätigkeit erst zur Person individualisieren soll.

Wird aber jene Bestimmung nicht konsequent festgehalten und mischt sich in die Anwendung des Personbegriffs irgendein positives materiales Moment ein, das über das bloße X einer Vernunft-

1) Ebensowenig kann die staatsrechtliche Person — eine abgeleitete Form der Person, die H. Cohen merkwürdigerweise mit dem Wesen der Person identifiziert — erst auf Grund einer Rechtsverfassung geschaffen, sondern höchstens durch diese anerkannt werden. Nur einer Person gebührt z. B. das Wahlrecht. Nicht aber ist schon jeder, dem eine Verfassung dieses Recht zuspricht, darum eine Person. Nur dies kann das positive Gesetz bestimmen, daß jemand unabhängig von der Vorprüfung, ob er eine Person sei, für eine solche »gilt« und angenommen oder behandelt wird — und dies immer nur in Hinsicht auf die Ausübung gewisser Rechte.

2) Doch beachte man, daß bei Kant selbst weit häufiger von einer Autonomie der Vernunft die Rede ist als von einer Autonomie der Person.

3) Fichtes »Geschlossener Handelsstaat« mit seiner vollkommenen sozialistischen Versklavung der Person ist das erste staatsphilosophische Ergebnis jener konsequenteren Wendung des kantischen Personbegriffes.



tätigkeit irgendwie hinausgeht, so gibt es hier auch keinerlei Grenze mehr in der Bestimmung dessen, was dann in einem Menschen jener »Autonomie« und »Würde«, was jener Unverletzlichkeit und Achtung teilhaftig sein soll – keine strenge Grenze bis zu seinem momentanen Augenzwinkern und einer beliebigen launischen Stimmungsverschiebung. So führt das πρῶτον ψεῦδος in der Bestimmung der Person ganz von selbst in die verkehrte Alternative: Entweder Heteronomie der Person durch eine pure Logonomie, ja Tendenz zu einer vollständigen Entpersonalisierung, oder ethischer Auslebeindividualismus ohne jede innere Grenze seines Rechtes. Die Anerkennung einer geistigen Person und Individualität aber, die allein vor diesen Irrungen behüten könnte, schließt jenes Begriffssystem von vornherein völlig aus.

Bei Kant selbst erhält freilich die Personidee noch dadurch einen Schein von einer über das X eines vernünftigen Willens noch hinausgehenden Existenz und Blutfülle, daß Kant dieses X auch mit dem homo noumenon, d. h. dem Menschen als »Ding an sich« identifiziert und diesem den homo phänomenon entgegensetzt. Nun ist ja aber der homo noumenon logisch gar nichts weiter als der Begriff der schlechthin unerkennbaren Seinskonstante »Ding an sich«, angewandt auf den Menschen. Dieselbe unerkennbare Konstante besteht aber auch – ohne jede innere Differenzierungsmöglichkeit – für jede Pflanze und jeden Stein. Wie soll sie dem Menschen also eine Würde geben, die von jener des Steines verschieden wäre?[1]

---

1) Was die Freiheit betrifft, liegt die Sache etwas anders. Die dritte Antinomie soll nur die logisch-theoretische Möglichkeit der Freiheit (im negativen Sinne der Nichtkausiertheit einer Tätigkeit) für die Dingansichsphäre aufweisen. Daß aber z. B. nicht der Stein als Ding an sich, sondern der Mensch frei ist, das soll erst durch die Vorfindung des Sittengesetzes als des kategorischen »Du sollst« per Postulat (»Du kannst, denn Du sollst«) zur Gegebenheit kommen. Durch die Identifizierung jener möglichen Freiheit (die der Mensch mit dem Stein gemein hat) mit dieser postulierten (positiven Freiheit) ergeben sich aber andere bekannte Widersprüche. Fällt doch dann einmal das Freisein mit dem »Gutsein«, resp. mit der Gesetzlichkeit des Wollens an Umfang der Begriffe zusammen, während »Freiheit« im ersten (transzendenten) Sinne ebensowohl Freiheit zum Bösen wie zum Guten ist — also eine Voraussetzung der sittlichen Relevanz des Tuns überhaupt. Bekanntlich hat J. G. Fichte den ersten, Schopenhauer in seiner Lehre vom »intelligiblenangeborenen Grundcharakter« des Menschen den zweiten dieser kantischen Freiheitsbegriffe, – die beide völlig unhaltbar sind, – einseitig ausgebildet. Daß das berühmte »Du kannst, denn Du sollst« gegen ein einsichtiges Wesensgesetz verstößt, ist früher gezeigt worden.



2) Person und das »Ich« der transzendentalen Apperzeption.

Als eine Urbedingung jeder gegenständlichen Erfahrungseinheit und damit der Idee des Gegenstandes überhaupt (sowohl des inneren »psychischen« als des äußeren »physischen«, wir können hinzusetzen auch des idealen Gegenstandes) sieht Kant es an, daß jeden Akt des Wahrnehmens, Vorstellens usw. ein »Ich denke« müsse begleiten können; d. h. das hier gemeinte »Ich« ist nicht ein nachträgliches Korrelat zur Einheit des Gegenstandes, sondern seine Einheit und Identität ist die Bedingung der Einheit und Identität des Gegenstandes. »Gegenstand« bedeutet hiernach eben nur das durch ein Ich identifizierbare Etwas. Identität ist hier nicht etwa (wie für uns) ein Wesensmerkmal des Gegenstandes und in jedem beliebigen Gegenstande als ein solches erschaubar (die intuitive Grundlage des Identitätssatzes $A \equiv A$), sondern der Sinn des Wortes »Gegenstand« soll sich mit der Identifizierbarkeit von Etwas durch ein Ich decken. Die Identität käme also hiernach dem Ich ursprünglicher zu als dem Gegenstande und dieser trüge es erst von ihm gleichsam zu Lehen.[1] Nach dem, was wir früher feststellten[2], besteht eine solche Bedingung in keiner Weise. Gewiß müssen wesensidentischen Gegenständen auch wesensidentische Akte entsprechen. Aber dieser Zusammenhang — wie jener von Akt und Gegenstand überhaupt — ist kein einseitiger, sondern ein gegenseitiger. Und auch »das Ich« (nicht nur das individuelle Ich, sondern auch das, was der Idee der ichartigen Mannigfaltigkeit und Einheit d. h. »dem Ich«, im Unterschiede von jener des raum-zeitlichen Außereinander in der Anschauung entspricht) ist selbst noch ein Gegenstand. Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein. Niemals kann mithin ein Akt durch einen zweiten, etwa rückblickenden Akt wieder Gegenstand werden. Denn auch in der Reflexion, die den Akt über seinen (naiven) Vollzug hinaus noch wißbar macht, ist er niemals »Gegenstand«; das reflektive Wissen »begleitet« ihn, aber vergegenständlicht ihn nicht. Niemals kann mithin ein Akt in irgendeiner

1) Das psychologische empirische Ich soll hierbei seine Identität und Einheit (s. Widerlegung des Idealismus) erst auf Grund der Gegebenheit des »Beharrlichen im Raum« (der Materie) besitzen. Die Materie selbst aber ihre Identität und Einheit auf Grund des transzendentalen Ich.

2) Siehe Teil I, Abschnitt: Apriorismus und Formalismus.



Form der Wahrnehmung (oder gar Beobachtung) – sei es der äußeren oder der inneren Wahrnehmung – gegeben sein. Wohl aber ist jedes Ich in der Form nur einer einzigen Wahrnehmungsart, und zwar der Akt-form der inneren Wahrnehmung und der ihr wesensgesetzlich entsprechenden Form der Mannigfaltigkeit gegeben. Reduzieren wir diese Formunterschiede des Wahrnehmens und die intuitiven Formkorrelate ihrer Mannigfaltigkeiten auf einen Akt formloser Anschauung, so ist also auch »das« Ich selbst, das im Vollzug eines Aktes innerer Wahrnehmung (als einer Richtungsbestimmtheit des Wahrnehmens als eines Aktes) selbst nur als Form des Wahrnehmens figuriert, noch eine bestimmte Materie der Wahrnehmung, – nicht also die bloße Idee des Gegenstandes oder die Idee eines »logischen Subjekts« in der Form der Zeitanschauung, wie Kant meint.

Also weder die Idee des »logischen Subjekts« für Erlebnisprädikationen noch die zeitliche Mannigfaltigkeit, die (zum mindesten) gleichursprünglich in dem Gegebenen der äußeren Anschauung steckt, vermag die Ichheit zu bestimmen und vom Natursein abzugrenzen. Auch die Materie ist z. B. ein logisches Subjekt in der Zeit (nicht nur das Beharrliche im Raume). Da mithin die Idee des Gegenstandes und ihr Korrelat, die Idee des Aktes, sich durch Hinzutritt bestimmter phänomenologisch aufweisbarer verschiedener Materien schlichter formloser Anschauung gleichursprünglich zu den Ideen eines »Ich« und einer »Materie« sondern (bzw. zu den entsprechenden Richtungsunterschieden »innerer« und »äußerer« Wahrnehmung), so kann das Ich in keinem möglichen Sinne des Wortes Bedingung des Gegenstandes sein. Vielmehr ist es selbst nur ein Gegenstand unter Gegenständen; und seine Identität besteht nur insofern, als Identität eben ein Wesensmerkmal des Gegenstandes ist. Andererseits zeigt sich, daß die Kantische Bestimmung einen Widerspruch einschließt. Wäre der Gegenstand nichts weiter als das Identifizierbare, so müßte doch gerade auch das »Ich« – dessen Identität ja sogar Bedingung des Gegenstandes sein soll – ein Gegenstand sein, was es als »Bedingung des Gegenstandes« doch wieder nicht sein darf.

Wir können daher nur Eines, was auch Kants Lehre zwar enthält, aber – da sie dieses Eine eben gewaltig überbestimmt – auch verbirgt, anerkennen: daß zum Wesen eines Gegenstandes die Erfaßbarkeit durch einen Akt »gehört«, zum Wesen seiner Identität aber die Identifizierbarkeit der Akte – und dies ohne Hinsehen auf die Identität der Gegenstände, die sie erfassen – ebenso wesensnotwendig »gehört«. Nicht aber gehört dazu außerdem noch



eine Identifizierung resp. eine Identität eines Ich, das jene Akte vollzöge. Die Ichidentität ist lediglich ein Spezialfall eben dieser Wesenszusammengehörigkeit, nicht aber deren Fundament und »Bedingung«. Und auch jene wesenhafte Zusammengehörigkeit besagt mit nichten, daß die Gegenstände und Gegenstandszusammenhänge sich nach den Akten und deren Zusammenhängen und apriorischen Fundierungsverhältnissen »richten« müßten. (»Kopernikanische Wendung«). Es ist also durchaus keine »Bedingung« der Welt oder des Weltseins, durch ein Ich, resp. durch ein das Wesen der Ichheit an sich tragendes Erkennendes erfahrbar oder erkennbar zu sein. Nur das cogitare ist im Sinne des obigen Wesenszusammenhangs »Bedingung« (nicht ein »cogito«), wie übrigens nicht minder das Weltsein »Bedingung« des cogitare ist. Denn jeder Wesenszusammenhang fordert, daß Gegenstände, die Gegenstände jener Wesenheiten sind, sich auch – und zwar gegenseitig – bedingen.[1] Jene spezifisch »kantische« Angst vor dem »transzendenten Zufall« – es könnten sich die Gegenstände unter sich ganz anders benehmen, als es den Gesetzen unseres Erfahrens (Denkens usw.) entspricht, sofern wir sie nicht von vornherein schon durch jene Gesetze unseres Erfahrens »binden« – ist selbst nur eine Folge davon, daß er obigen Wesenszusammenhang verkennt, der eben eine solche Möglichkeit gerade ausschließt; dies aber ohne den Versuch, die Gegenstände über den Stock – wenn ich so sagen darf – unserer Erfahrungsgesetze springen zu lassen. Mit jener »Angst« fällt aber auch die subjektivistische Reaktion der »kopernikanischen Wendung« auf sie fort.

Es ist schon in dem Gesagten enthalten, daß wir Kants Widerlegung der Seelenlehre des Rationalismus seiner Zeit – soweit sie rein negativ ist – auch von unseren Positionen aus volle Anerkennung zollen. Wie alle dinglichen Setzungen steht natürlich auch die Setzung eines Seelendinges als realer Substanz und »Trägers« der in innerer Wahrnehmung gegebenen Erlebnisse unter der Herrschaft nicht nur des obigen Wesenszusammenhangs von Akt und Gegenstand, sondern außerdem noch unter der Herrschaft aller der reichen Wesenszusammenhänge, welche das Wesen der Ichheit und ihrer Mannigfaltigkeitsform ausmachen, und welche die (apriorische) Phänomenologie des Psychischen zu entwickeln hat. Daß die Ichheit, und daß natürlich auch das individuelle Erlebnisich nicht auf solche Seelenannahmen gegründet werden dürfen – sondern höchstens

1) Im »Wesenszusammenhang« selbst steckt nichts von »Bedingung«, sondern nur Zusammengehörigkeit. Erst die Anwendung von Wesenszusammenhängen führt zu »Bedingungen«.



diese auf jene, das ist natürlich auch für uns selbstverständlich.[1] Ist schon die Ichheit – nicht nur das individuelle Erlebnisich – ein Gegenstand und allen Wesenszusammenhängen, die zwischen Gegenständen bestehen, als den Erfüllungsgrundlagen der Sätze reiner Logik, unterworfen –, so ist die, dem individuellen Erlebnisich als »reale Grundlage« supponierte »Seele« natürlich erst recht ein Gegenstand – da sie ja sogar ein Ding ist. Daß sie daher niemals als Ausgangspunkt von Akten gedacht werden kann, das folgt schon daraus, daß ja nicht einmal das anschauliche Fundament für die (eventuelle) Annahme eines solchen Dinges, ja nicht einmal das Fundament dieses Fundamentes, eben die Ichheit, als solcher »Ausgangspunkt« phänomenal gegeben ist. Andererseits aber müssen wir das Anschauungsdatum eines individuellen Erlebnisich, das jedes Erlebnis durch die individuelle Art seines Erlebens selbst eigenartig tönt und in jedem adäquat gegebenen Erlebnis darum mitgegeben ist, gegen Kants Versuch, ein solches zu leugnen und das mit diesen Worten Gemeinte zu einem bloßen »Zusammenhang der Erlebnisse in der Zeit« – angeheftet an die Idee eines bloßen logischen Subjekts – herabzusetzen, als unbestreitbares Phänomen festhalten. Weit entfernt, daß das Erlebnisich irgendwelcher Zusammenhang von Erlebnissen sei, ist jedes Erlebnis selbst nur voll und adäquat gegeben, wenn in ihm das erlebende Individuum mitgegeben ist.[2] Erst eine Abstraktion von demjenigen Gehalt der Erlebnisse, die sie als Erlebnisse eines Ichindividuums wesensnotwendig besitzen, eine Abstraktion also von dem stets individuellen Erleben dieser Erlebnisse, dem jener positive Sondergehalt in ihnen korrespondiert, läßt uns in der Psychologie von »Erlebnissen« als wie von freischwebenden Sondergebilden reden. Und dies gilt schon für die deskriptive Psychologie, die mit den Erlebnissen noch nicht als mit identifizierbaren »Dingen« oder »Ereignissen« operiert, die wiederkehren können, reproduziert werden, die sich verbinden können usw. Wie schon die Ichheit ein positives Anschauungsdatum ist gegenüber der Idee eines Gegenstandes in der Zeit überhaupt – ein Anschauungsdatum nämlich für den Akt formloser Anschauung –, so ist jedes individuelle Ich auch für einen Aktus von der Form der inneren Wahrnehmung eine jeweilig neue und neue Anschauungsgegebenheit, die weder mit irgendeinem besonderen Erlebnis inhalt noch mit deren

1) Wie sollte die »Seele« z. B. das sein, was äußerlich wahrnimmt, da sie oder ihr Anschauungsfundament doch selbst nur in der spezifischen Form der inneren Wahrnehmung gegeben sein kann?

2) Vgl. hierzu die genauere Ausführung des Gedankens in meinem Aufsatz über »Selbsttäuschungen« (gegen Schluß).



Summe oder irgendwelchen Relationen und Ordnungen solcher Inhalte zusammenfällt. Da jedes individuelle Ich in einer besonderen, nur der unmittelbaren Anschauung zugänglichen Art des Erlebens aller auch nur möglichen, faktisch immer nur mehr oder weniger zufälligen Reihe von Erlebnissen gründet, und diese Art dem Akte innerer Anschauung selbst noch gegeben sein kann — in der künstlerischen Biographie z. B. auch noch zur Aufweisung zu kommen vermag —, so kann es an seinen faktischen Erlebnissen zwar zur Anschauung kommen, nie aber in diesen oder deren Zusammenhängen aufgehen. Auch einer faktischen, bestimmten Leiblichkeit oder gar eines bestimmten organischen Körpers bedarf das individuelle Erlebnisich nicht zu seiner Identifizierung als dieses individuellen. Nur das ist wiederum ein Wesenszusammenhang — und kein bloß induktiver Tatbestand —, daß, wo immer auch ein solches individuelles Ich gegeben ist, auch ein individueller Leib mitgegeben ist — und mit ihm auch ein Leibich.[1] Um ein individuelles Ich als existent zu setzen, bedürfen wir also durchaus keiner fundierenden Existenzialsetzung seines Körpers. Es steckt z. B. ebenso in gewissen »Zeichen« und »Spuren« seiner Existenz, die irgendwelche Werke oder Handlungen in irgendeine Form der Materie eindrückten — und in denen es »verständlich« wird.

Aber noch mehr: Auch das ist ein Wesenszusammenhang, daß die »Ichheit« nur und allein in irgendeinem individuellen Ich sich als seiend darstelle, sie also außerdem, daß sie aller möglichen individuellen Iche »Wesen« — und zwar Wesen als Iche — ist, nicht selbst noch als »ein« Seiendes gedacht werden kann. Obzwar wir die Idee einer »Ichheit« bilden können, ohne sie an individuellen Ichen empirisch zu abstrahieren, sie vielmehr an ihnen in eidetischer Abstraktion »finden«, — finden wir auch obigen Wesenszusammenhang zwischen dem Wesen der Ichheit und dem Wesen eines individuellen Ich überhaupt. Gerade an dieser Stelle ist uns aber dieser Wesenszusammenhang von besonderer Bedeutung; denn er zeigt, daß alle und jede Rede »von einem überindividuellen Ich«, einem »Bewußtsein überhaupt«, einem »transzendentalen Ich« mit besonderen gesetzmäßigen Verfahrungsweisen in allen Menschen evident widersinnig ist. Es gibt nur einerseits das Wesen der Ichheit und andererseits individuelle Iche, in denen allein jene Ichheit seiend wird. Das individuelle Ich ist daher durchaus keine Art von »Schranke«

1) Daß dieses Leibich in der inneren Wahrnehmung außerdem als »innerer Sinn« für das, dem Gesamtindividuum an seinem Sein und Erleben »Wahrnehmbare« fungiert, habe ich anderwärts zu erweisen gesucht. Siehe meine Arbeit über Selbsttäuschungen. Vgl. das Folgende.



der Ichheit, wie die Anhänger all jener Begriffe meinen, sondern umgekehrt ist jede Idee eines außer- oder »überindividuellen Ich«, dessen Schranke oder »empirische Trübung« das individuelle Ich wäre und unter dessen Voraussetzung das individuelle Ich ja erst solche Schranke sein könnte, eine evident widersinnige Annahme.[1] Streichen wir also die individuellen Iche weg, so bleibt nicht etwa noch ein sog. überindividuelles Ich als Bezugszentrum der »Welt«, sondern überhaupt kein Ich.

Wir können hieraus eine einfache Folgerung ziehen: Ist die »Welt (als Außen- und Innenwelt) überhaupt noch etwas anderes als der Erlebnisinhalt individueller Iche, so kann auch keinerlei Ich (auch kein »transzendentales« oder »überindividuelles«) Bedingung der Welt sein. Und umgekehrt: Jede Annahme einer Ichbedingtheit der Welt und ihrer Gegebenheit führt auf Grund obigen Wesenszusammenhangs notwendig in den Solipsismus.[2] Da der Solipsismus aber durch ein evidentes Transzendenzbewußtsein, d. h. durch das in jedem Akte des »Wissens von« mitgegebene unmittelbare Wissen der wesenhaften Unabhängigkeit des Seienden schon als Seienden vom Vollzug eines Wissensaktes (also auch »diesen«, sowohl hinsichtlich dessen, was wir von uns als was wir von der Außenwelt wahrnehmen) evident widersinnig ist, so bleibt auch nur die Folgerung zurück, daß das Ich in keinem Sinne des Wortes — sei es als aktuelles oder bloß »mögliches«, denn auch in der Sphäre des »Möglichen« gelten die Wesenszusammenhänge — Bedingung des Gegenstandes sein kann.

1) Nicht etwa eine »widerspruchsvolle« als ob eine contradictio in terminis vorläge, auch keine »unsinnige«, da die Gesetze der reinen Grammatik dabei unverletzt bleiben. Sie ist »widersinnig«, da sie den wesensgesetzlich gebundenen Sinn der Idee des Ichs aufhebt. Und sie ist falsch, weil sie »widersinnig« ist.

2) Hiermit ist über das Recht, ein Gemeinschafts-Kollektivich anzunehmen (und ihm entsprechend eine Gemeinschaftsseele), noch gar nichts ausgemacht. Denn nicht um den Gegensatz »Kollektivum« und »Glied des Kollektivums« handelt es sich hier, sondern um den Gegensatz von Wesen und (exemplarischen) Individuen dieses Wesens. Ein »Gemeinschaftsich« müßte genau wie ein Ich des Gliedes dieser Gemeinschaft selbst wieder ein individuelles Ich sein. Ein Gemeinschaftsbewußtsein hätte mit jenem »Allgemeinbewußtsein« oder einem »überindividuellen Ich« — wie wir es hier bestreiten — nichts zu tun. Ein Gemeinschaftsich möchte aber auch — auch in seiner weitesten Ausdehnung — kaum genügen — solange wir ernsthaft bleiben —, eine »Bedingung des Gegenstandes der Erfahrung« darzustellen. Man kann es doch kaum von der Welt verlangen, daß sie den »Gesetzen irgendeines Gemeinschaftsbewußtseins« — a priori — Genüge leiste. Ich treffe mich in obigem mit vielem im Ergebnis, was Frischeisen-Köhler in seinem lehrreichen Werke »Denken und Wirklichkeit« hervorgehoben hat.



Ebensowenig aber fällt nun auch — so wie es jede Form des »Transzendentalismus« fordert — das individuelle Ich mit dem »empirischen Ich« zusammen, sofern unter »empirisch« gemeint ist die Sphäre der Beobachtung und Induktion. Vielmehr besitzt auch jedes individuelle Ich sein »Wesen«, das mit der Aufhebung seiner Existenz in Gedanken durchaus nicht verschwindet und das z. B. auch den Figuren der dichterischen Welt zukommt. Und eben dieses Wesen eines individuellen Ich ist auch in allen seinen empirischen Erlebnissen — sofern sie voll und adäquat gegeben sind — mitgegeben. Dieses »individuelle Wesen« ist aber niemals irgendeiner Form der Beobachtung zugänglich und seine Erkenntnis keiner Art der Induktion. Wohl aber ist die Erschauung dieses seines Wesens die Voraussetzung für alle Anwendung der, durch Absehung von den individuellen Wesensverschiedenheiten ja überhaupt erst möglichen und zugänglichen »Gesetze der empirischen Psychologie« (sowohl der Kollektiv- als der Einzelpsychologie) auf irgendein empirisches Geschehen oder Handeln des betreffenden Individuums. Wesen hat ja mit Allgemeinheit nicht das mindeste zu tun. Daß sich das Wesen eines individuellen Ich von der »Ichheit« als dem Wesen des Ich völlig scheidet — dies braucht kaum gesagt zu werden. Wer also das »empirische Ich« als den Inbegriff aller möglichen Beobachtungsinhalte an einem Ich (sei es der Selbst- oder Fremdbeobachtung) eine »Trübung« nennen will, der mache sich dann wenigstens klar, daß das empirische Ich eine Trübung des individuellen Wesensich wäre — nicht aber eine »Trübung« eines »Ich überhaupt« oder eines »transzendentalen Ich«. Will der betreffende aber mit dem Namen »transzendental« etwas, was zur Wesenssphäre gehört, bezeichnen, so muß er konsequent auch von einem transzendental-individuellen Ich reden, das gleichzeitig »überempirisch« ist, gleichwohl aber ein materialer Gehalt der Anschauung — also durchaus keine unerkennbare (wie Kants »homo noumenon«) Sache oder hypothetische Sache wie die Seelensubstanz.

Trotz der großen Wichtigkeit des hier Gesagten für die Ethik[1] sind wir nun aber in der Erkenntnis der Personalität auch nicht um einen Schritt weitergekommen. Denn von keinem der hier gefundenen Grundtatsachen und Begriffe läßt sich der Begriff der »Person« gewinnen: weder von den Zusammenhängen, die zwischen Akt und Gegenstand, Aktformen, -richtungen und arten und den zugehörigen Gegenstandsbereichen bestehen, noch

---

1) Siehe hierzu den unter B. folgenden Abschnitt.

von der Ichheit und dem individuellen Ich, noch gar von der »Seele« aus.

Nun aber bleiben noch *zwei* Probleme bestehen, die nur die schärfste Trennung von den genannten – eine Trennung, die wir bei den kritisierten Lehren völlig vermissen – zur Anschauung zu bringen vermag.

Haben wir nämlich alle *Aktarten*, *Aktformen*, *Aktrichtungen* unter strengster Absehung von den realen Trägern dieser Akte und ihrer Natur*organisation* gesondert, ihre Wesenheiten und ihre Fundierungsgesetze aufgewiesen, so entsteht als eine letzte Frage, was es denn sei, was noch ganz unabhängig von der *Naturorganisation* ihrer Träger (z. B. Menschen), durch deren Reduktion sich ja die Wesenheiten der Akte erst heraushoben, diese *verschiedenen* Aktwesen selbst – nicht etwa die faktisch vollzogenen Akte eines bestimmten realen Individuums oder einer Gattung solcher – zur Einheit zusammenbinde. Den einzelnen zeitlich bestimmten Akt, z. B. mein jetziges Denken, während ich schreibe, vollzieht ein bestimmtes Menschenindividuum mit all seinem faktischen Sein und Sosein – nicht etwa ein »Ich« oder gar eine »Seele«. Wir bedürfen dabei keines weiteren Vollziehers dieses Aktes. Sehen wir (durch die phänomenologische Reduktion) ab von diesem Vollzieher und seiner Realität und Beschaffenheit, so bleiben uns auch nur die verschiedenen *Aktwesen*, z. B. das Urteilen, Lieben, Hassen, Wahrnehmen, Wollen sowie inneres und äußeres Wahrnehmen usw. in Händen, von denen nur einem *einzigen*, nämlich dem Aktwesen der inneren Wahrnehmung, ein Ich korrespondiert. Auch hier bedürfen wir keines Vollziehers dieser Akte; schon darum nicht, da wir ja gerade von einem individuellen Vollzieher abgesehen haben. Wir prüfen hier ganz unabhängig von allem Hinsehen auf einen Aktvollzieher die unendliche Fülle gesetzlicher Beziehungen, die z. B. zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmungsding, zwischen Sehen und Sehding, zwischen Fühlen und Werten, zwischen Lieben und Werten, Vorziehen und Werten, zwischen Wollen und seinen Projekten bestehen. Nun aber bleibt noch die Frage: Nicht, von wem oder von welchen realen Wesen werden Akte vollzogen, eine Frage, die ja für Aktwesen ohne Sinn ist, wohl aber: Welcher einheitliche Vollzieher »gehört« zum Wesen eines Aktvollzugs von so wesenhaft *verschiedenen* Aktarten, -formen, -richtungen überhaupt. Da Aktwesen und ihre Fundierungszusammenhänge aber gegenüber der gesamten induktiven Erfahrung eo ipso »a priori« sind, so können wir auch sagen: Welcher Vollzieher »gehört« wesenhaft zum Vollzuge von Akten so verschiedenen

Wesens überhaupt? Und erst an dieser Stelle – nicht aber »früher« in der Ordnung der Probleme – stellt sich die Persönlichkeit als Problem vor uns hin.

Ein zweites analoges Problem ersteht auf der Seite der Gegenstände und Gegenstandsbereiche. Haben wir entsprechend der phänomenologischen Reduktion auf der Aktseite, auch hier die Reduktion vollzogen; haben wir von Wirklichkeit und Unwirklichkeit der Gegenstände abgesehen, um nur die Wesens- und Sinnzusammenhänge ihrer puren Washeiten zu studieren, und zwar der formalen und materialen, in besonderen Gegenstandsregionen gründenden, wie z. B. Werte und Existenzialgegenstände (resp. Widerstände als die phänomenalen, objektiven Strebenskorrelate) sie darstellen, und in ihnen wieder ihre reichen Untersphären (z. B. Physisches, Psychisches, Ideales), so ersteht das Problem: Zu welcher Art von Einheit schließen sich diese Gegenstandswesen zusammen, sofern sie überhaupt ins Sein hinübertreten sollen – nicht etwa an diesem oder jenem Dinge sein sollen? Und wiederum erst an dieser Stelle stellt sich das Problem der Welt als der Welteinheit vor uns hin: Ein Problem also, das mit jenem der Person aufs genaueste korrespondiert.

Denn genau so wie der Idee des Aktes die Idee des Gegenstandes, allen wesenhaften Aktarten aber wesenhafte Gegenstandsarten, den Aktformen z. B. der inneren und äußeren Wahrnehmung die Seinsformen des Physischen und Psychischen, den vitalen Akten eine »Umwelt« wesenhaft korrespondiert, – so korrespondiert der Person (als Wesen) eine Welt (als Wesen). Und hier beachte man wohl: Psychisches und Physisches stellen hier durchaus nur zwei Seinsformen eines einzigen Weltseins dar, beide a priori bestimmt durch zwei grundverschiedene Formen der Mannigfaltigkeit. In diesem Sinne gehören also auch alle Icheinheiten und ihre individualen Wesen, und natürlich auch die Ichheit oder das Wesen des »Ich« durchaus zur »Welt«; nicht aber bilden sie ein Bezugszentrum der Welt. Nur als Bezugszentren der »Natur« können Icheinheiten sinnvoll angesehen werden, nicht aber der »Welt«, zu der auch das gesammte Sein von Seelischem gehört. Desgleichen stellen innere und äußere Wahrnehmung als Wesensverschiedenheiten der Richtung des an sich puren, formlosen Anschauens nur zwei verschiedene Aktrichtungen einer möglichen Person dar. Wie also im Wesen der Person »selbst« der Gegensatz von innerer und äußerer Wahrnehmung verschwindet, d. h. das Wesen der Person psychophysisch indifferent ist – wie auch das Wesen des reinen Personaktes –, so ist auch das Sein der Welt, wenn wir die Formen dieses Seins noch »redu-

zieren«, d. h. in einem Akte reiner formloser Anschauung auch die sonst als »Formen« der Anschauung fungierenden Mannigfaltigkeitswesensunterschiede selbst mit zum Gehalte des »Gegebenen« machen, psychophysisch indifferent.

3. Person und Akt; die psychophysische Indifferenz der Person und des konkreten Aktes. Wesenhafte Zentralitätsstufen innerhalb der Person.

a) Person und Akt.

Gäbe es irgendwelche Wesen — von deren Naturorganisation wir durch die Reduktion abgesehen haben —, die nur des Wissens (als denkenden und anschaulichen) und der zu dieser (spezifisch theoretischen) Sphäre gehörigen Akte teilhaftig wären — es sei erlaubt, sie reine Vernunftwesen zu nennen —, so gäbe es weder das Sein noch das Problem der »Person«. Gewiß! Diese Wesen wären immer noch (logische) Subjekte, die Vernunftakte vollzögen: Aber »Personen« wären sie nicht. Sie wären also auch keine »Personen«, wenn sie der inneren und äußeren Wahrnehmung teilhaftig wären und Natur- und Seelenerkenntnis fleißig übten; d. h. wenn sie auch den Gegenstand »Ich« in sich selbst und anderen vorfänden und die möglichen und faktischen Erlebnisse »des Ich« wie aller individuellen Iche vollendet durchschauten, beschrieben und erklärten. Genau dasselbe gälte aber auch von Wesen, denen alle Inhalte nur als Projekte im Wollen gegeben wären. Sie wären (logische) Subjekte eines Wollens — aber keine Personen. Denn Person ist eben gerade diejenige Einheit, die für Akte aller möglichen Verschiedenheiten im Wesen besteht — sofern diese Akte als vollzogen gedacht werden.[1] Also: daß die verschiedenen logischen Subjekte der wesensverschiedenen Aktarten (die verschieden sind ja nur als sonst identische Subjekte eben dieser Aktverschiedenheiten) nur in einer Formeinheit sein können — sofern auf ihr mögliches »Sein« und nicht bloß auf ihr Wesen reflektiert wird —, dies erst macht es aus, wenn wir nun sagen: Es gehört selbst noch zum Wesen von Aktverschiedenheiten, in einer Person und nur in einer Person zu sein. In diesem Sinne dürfen wir nun die Wesensdefinition aussprechen: Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seins-

1) Darum ist ein »Wesen, das sich selbst denkt« (wie es z. B. nach den meisten Interpreten, mit Ausnahme Franz Brentanos, der Gott des Aristoteles ist), noch keine »Person«. »Selbstbewußtein« ist noch nicht Person, wenn nicht in dem Bewußtsein »von« sich selbst alle möglichen Bewußtseinarten (z. B. wissende, willentliche, fühlende, liebender und hassender Art), sich selbst zu erfassen, vereinigt sind.



einheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (nicht also πρὸς ἡμᾶς) allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben, Hassen usw.) vorhergeht. Das Sein der Person »fundiert« alle wesenhaft verschiedenen Akte. Es kommt nun alles darauf an, daß wir das hier »Fundierung« genannte Verhältnis richtig bestimmen.

Vor allem muß darüber Klarheit bestehen, daß es sich bei allen Aktuntersuchungen, welche wir in der reinen Phänomenologie machen, zwar um echte anschauliche Wesenheiten handelt – niemals um empirische Abstraktionen, welche vielmehr das Erblicken solcher Wesenheiten immer schon voraussetzen, indem sie den möglichen Spielraum solch induktiver Abstraktion möglicher »gemeinsamer Merkmale« abstecken –, gleichwohl aber auch stets um abstraktanschauliche Wesenheiten.[1] Sie sind »abstrakt« – nicht als wären sie »abstrahiert« – sondern »abstrakt« als eine Ergänzung fordernd, sofern sie auch sein sollen. Den abstrakten Wesenheiten stehen aber als eine zweite Art echter, anschaulicher Wesenheiten die konkreten Wesenheiten gegenüber.[2] Soll nun aber ein Aktwesen konkret sein, so ist zu seiner vollen anschaulichen Gegebenheit stets der Hinblick auf das Wesen der Person, die Vollzieher des Aktes ist, Voraussetzung.[3]

Schon daraus geht Eines klar hervor: Niemals kann die Person, sei es auf das X eines bloßen Ausgangspunktes von Akten, sei es auf irgendeine Art des bloßen Zusammenhangs oder der Verwebung von Akten zurückgeführt werden, wie eine Art der sog.

---

1) Die Rotnuance einer Oberflächenfarbe, z. B. dieses Tuches, ist durchaus anschaulich; sie ist auch schon als diese Rotnuance »individuell« — nicht erst individuell durch den Komplex, in den sie eingeht; aber sie ist gleichzeitig ein Abstraktes, gehörig zum Konkretum dieser Tuchoberfläche.

2) Dadurch, daß etwas konkret ist, wird es durchaus noch nicht als »wirklich« angesehen. So ist z. B. »die« Zahl 3 selbst, sofern sie weder als Anzahl noch als Ordinalzahl fungiert und alle möglichen Gleichungen von der Form $4 - 1 = ?$, $2 + 1 = ?$, $17 - 14 = ?$ usw., erfüllen soll, dsgl. Gleichungen von der Form $2 + 1 = + ?$ und $4 - 7 = - ?$, eine einzige konkrete, aber ideale und nicht wirkliche Existenz, während alle jene nur als mögliche Erfüllungen der betr. Gleichungen gemeinten Dreis nur Abstrakta jener konkreten 3 darstellen.

3) Natürlich lassen sich auch wieder Personklassen bilden, die einen Übergang zu der volleren Wesenserkenntnis des betr. Aktes bilden, die sich erst in der Erkenntnis des Personindividuums vollendet, das den Akt vollzog.



»aktualistischen« Persönlichkeitsauffassung, die das Sein der Person aus ihrem Tun (ex operari sequitur esse) verstehen möchte, zu verfahren pflegt. Die Person ist nicht ein leerer »Ausgangspunkt« von Akten, sondern sie ist das konkrete Sein, ohne das alle Rede von Akten niemals ein volles adäquates Wesen irgendeines Aktes trifft, sondern immer nur eine abstrakte Wesenheit; erst durch ihre Zugehörigkeit zu dem Wesen dieser oder jener individuellen Person konkretisieren sich die Akte von abstrakten zu konkreten Wesenheiten. Darum kann man auch — ohne vorherige Intention des Wesens der Person selbst — niemals einen konkreten Aktus voll und adäquat erfassen. Jeder »Zusammenhang« bleibt desgleichen ein bloßer Zusammenhang abstrakter Aktwesen, sofern nicht die Person »selbst« gegeben ist, in der er ein »Zusammenhang« ist.[1] Sofern jene Aktualitätstheorie der Person nur negiert, Person sei ein »Ding« oder eine »Substanz«, die Akte vollzieht im Sinne einer substanzialen Kausalität, ist sie freilich völlig im Rechte. Solche »Dinge« könnte man in der Tat beliebig streichen oder auswechseln, sowie eine Mehrheit annehmen (man denke an Kants Bild von den elektrischen Kugeln, die doch dynamisch geeint sind), ohne daß sich im unmittelbaren Erleben das geringste änderte. Auch trüge hiernach ja jeder dieselbe »Substanz« mit sich herum, die — zumal hier jede Art von Mannigfaltigkeit fehlt wie Zeit, Raum, Zahl, Menge — überhaupt nicht voneinder verschieden sein könnte.[2] Aber die Folgerung: Also müsse die Person nur der »Zusammenhang« (sei es auch nur der intentionale Sinnzusammenhang) ihrer Akte[3] sein, ist eine ganz unschlüssige. Gewiß ist die Person und erlebt sie sich auch nur als aktvollziehendes Wesen und ist in keinem Sinne »hinter diesen« oder »über diesen« oder etwas, das wie ein ruhender Punkt »über«

1) Eine Aktlehre, die dies übersähe, machte die Person zu einem Aktmosaik und wäre nur eine neue Auflage der atomistischen Auffassung des Geistes überhaupt — analog wie die Assoziationspsychologie.

2) Dies war Spinozas tiefe Einsicht, sofern er von der Cartesianischen Substanzenlehre herkam. So wurden die Seelensubstanzen zu Modi des Attributes »Denken« einer Substanz. Auch darin sah Spinoza richtig, daß unter Voraussetzung der Annahme, Geist habe Denken und nur »Denken« zum Wesen, für die Person keine Stelle mehr bleibt; und daß die Individualisierung der Denkenden in diesem Falle mit Averroes auf die bloß leibliche Verschiedenheit der Menschen geschoben werden muß. So zog er nur richtige Konsequenzen aus der falschen Voraussetzung des Descartes.

3) Daß hier von einem Kausalzusammenhang keine Rede sein kann, ist wohl selbstverständlich. Ein solcher existiert ja nur für die realen Erlebniskorrelate des der inneren Wahrnehmung Gegebenen.



dem Vollzug und Ablauf ihrer Akte stünde. Dies alles sind nur Bilder aus einer räumlich-zeitlichen Sphäre, die selbstverständlich für das Verhältnis von Person und Akt nicht besteht, aber immer wieder zu der Substanzialisierung der Person geführt hat.[1] Vielmehr steckt in jedem voll konkreten Akt die ganze Person und »variiert« in und durch jeden Akt auch die ganze Person — ohne daß ihr Sein doch in irgendeinem ihrer Akte aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit »veränderte«. Im Begriffe der »Variation« als dem puren »Anderswerden« liegt aber noch nichts von einer das Anderswerden ermöglichenden Zeit und erst recht nichts von einer dinglichen Veränderung; auch von einem »Nacheinander« dieses Anderswerdens (das wir ohne Erfassung einer Veränderung und ohne dingliche Gliederung des gegebenen Stoffes noch erfassen können und das z. B. im Phänomen des »Wechsels« noch enthalten ist) ist hier noch nichts gegeben. Und eben darum bedarf es hier auch keines dauernden Seins, das sich in diesem Nacheinander erhielte, um die »Identität der individuellen Person« sicherzustellen. Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst. Suchen wir uns dieses verborgenste aller Phänomene zur Gegebenheit zu bringen, so können wir freilich nur durch Bilder den Leser bestimmen, in die Richtung des Phänomens zu sehen. So können wir sagen: Die Person lebt wohl in die Zeit hinein; sie vollzieht anderswerdend ihre Akte in die Zeit hinein; nicht aber lebt sie innerhalb der phänomenalen Zeit, die im Abfluß der innerlich wahrgenommenen seelischen Prozesse unmittelbar gegeben ist oder gar in der objektiven Zeit der Physik, in der es weder schnell noch langsam, noch Dauer (denn diese figuriert hier nur als ein Grenzfall der Sukzession[2]), noch die phänomenalen Zeitdimensionen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gibt, da auch die Vergangenheits- und Zukunftspunkte der phänomenalen Zeit bei dieser Begriffsbildung »als« mögliche Gegen-

1) Bilder dieser Art führen auch zu Fragen wie jene des 17. Jahrhunderts: Ob denn die »Seele immer denke«, ob sie auch im traumlosen Schlaf Akte vollziehe usw.; ob sie im Laufe einer Lebensentwicklung »unverändert verharre« usw.

2) Die »objektive« Zeit ist die deformierte und dequalifizierte phänomenale Zeit. Während Dauer und Sukzession innerhalb der phänomenalen Zeit gleich positive Qualitäten sind, ist in der objektiven Zeit Dauer nur gleich den sukzessiven Seinsphasen eines Gegenstandes, in denen dieser sich nicht verändert. Obgleich es in der objektiven Zeit darum keine »Gegenwart« gibt, da es auch keine Zukunft und Vergangenheit gibt (eine Scheidung, die auf einen Leib daseins-relativ ist), entsprechen doch den Punkten der objektiven Zeit ausschließlich Gegenwartspunkte der phänomenalen Zeit.



wartspunkte behandelt werden. Da die Person ihre Existenz ja eben erst im Erleben ihrer möglichen Erlebnisse vollzieht, hat es gar keinen Sinn, sie in den gelebten Erlebnissen erfassen zu wollen. Sofern wir auf diese sog. »Erlebnisse« sehen und nicht auf das Erleben dieser Erlebnisse, bleibt die Person also völlig transzendent. Jedes solche Erleben aber — oder, wie wir auch sagen können, jeder konkrete Akt, enthält alle Aktwesen, die wir in der phänomenologischen Untersuchung der Akte scheiden können — und zwar nach den apriorischen Aufbauverhältnissen, welche die Ergebnisse über Aktfundierung feststellen: Er enthält also immer innere und äußere Wahrnehmung, Leibbewußtsein, ein Lieben und Hassen, ein Fühlen und Vorziehen, ein Wollen und Nichtwollen, ein Urteilen, Erinnern, Vorstellen usw. Alle diese Scheidungen, so notwendig sie sind, geben — sofern wir auf die Person blicken — nur abstrakte Züge am konkreten Personakt wieder. Sowenig die Person als ein bloßer Zusammenhang ihrer Akte zu verstehen ist, sowenig auch ein konkreter Personakt als die bloße Summe, oder der bloße Aufbau solcher abstrakter Aktwesen. Vielmehr ist es die Person selbst, die in jedem ihrer Akte lebend auch jeden voll mit ihrer Eigenart durchdringt. Keine Erkenntnis vom Wesen, z. B. der Liebe oder des Urteils, bringt uns der Erkenntnis, wie die Person A oder B liebt und urteilt, um eine Spur näher — und natürlich ebensowenig der Hinblick auf die Inhalte (Wertgegenstände, Sachverhalte), die ihr in jenen Akten gegeben sind. Dagegen läßt der Blick auf die Person selbst und ihr Wesen sofort jedem Akte, den wir sie vollziehend wissen, ein Eigentümliches an Gehalt zuwachsen — resp. die Kenntnis ihrer »Welt« jedem ihrer Inhalte.

b) Das Sein der Person ist nie Gegenstand. Die psychophysische Indifferenz der Person und ihrer Akte. Ihr Verhältnis zum »Bewußtsein«.

Das »Ich« — so zeigten wir — ist in jedem Sinne des Wortes noch ein Gegenstand: die Ichheit noch ein Gegenstand formloser Anschauung, das individuelle Ich ein Gegenstand innerer Wahrnehmung. Dagegen ist ein Akt niemals ein Gegenstand. Denn wie sehr es auch neben dem naiven Aktvollzug noch ein Wissen um diesen Akt in der Reflexion gibt, so enthält doch diese Reflexion (sei es im Moment des Aktvollzugs, sei es in reflektiver unmittelbarer Erinnerung) nichts von Vergegenständlichung, wie sie z. B. aller inneren Wahrnehmung, erst recht aller inneren Beobachtung eigentümlich ist.[1] Ist aber schon

1) Der Unterschied von Reflexion und innerer Wahrnehmung ist ja auch darin voll deutlich, daß z. B. ein Akt äußerer Wahrnehmung durchaus in der



ein Akt niemals Gegenstand, so ist erst recht niemals Gegenstand die in ihrem Aktvollzug lebende Person. Die einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit ist vielmehr allein ihr Aktvollzug selbst (auch noch der Aktvollzug ihrer Reflexion auf ihre Akte), – ihr Aktvollzug, in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt: Oder, wo es sich um andere Personen handelt, Mit- oder Nachvollzug oder Vorvollzug ihrer Akte. Auch in solchem Mit- resp. Nachvollzug und Vorvollzug der Akte einer anderen Person steckt nichts von Vergegenständlichung. Versteht man daher – wie üblich – unter Psychologie eine Wissenschaft von – einer Beobachtung, Beschreibung und Erklärung zugänglichen – »Geschehnissen«, und zwar Geschehnissen, wie sie in innerer Wahrnehmung vorliegen, so ist sowohl alles, was den Namen Akt verdient, sowie die Person, der Psychologie schon aus diesem Grunde völlig transzendent. Wir müssen daher im Versuche, der Psychologie das Studium der Akte zuzuweisen, z. B. Urteilen, Vorstellen, Fühlen usw., anderen Wissenschaften (nach Franz Brentano der Naturwissenschaft, nach C. Stumpf der »Phänomenologie«) aber die »Erscheinungen« und »Inhalte«, einen vollständigen Fehlversuch erblicken. Was dem »Akt« gegenüber Inhalt und Gegenstand ist, enthält unter vielem anderen auch alle nur möglichen Tatsachen der psychologischen Forschung; ist es doch selbst nur wesensgesetzlich im Personakte innerer Wahrnehmung gegeben, der z. B. im Falle, daß der Versuchsleiter »versteht«, was die Versuchsperson in sich wahrgenommen und beobachtet hat, von diesem nachvollzogen werden muß, also nicht wieder vergegenständlicht werden kann. Dies schließt aber nicht aus, daß innerhalb der, in innerer Wahrnehmung gegenständlich gegebenen Reihe von Phänomenen gemäß den überaus wertvollen Ausführungen von Carl Stumpf wieder Erscheinungsinhalte und Erscheinungsfunktionen unterschieden werden.[1] Ja, wir halten diese Scheidung für dringend notwendig und unreduzibel. Es war der Grundfehler der Assoziationspsychologie, sie nicht zu beachten. Gleichwohl haben diese »Funktionen« mit den »Akten« nicht das mindeste zu tun. Alle Funktionen sind erstens Ichfunktionen, niemals etwas zur Personsphäre Gehöriges. Funktionen sind psychisch, Akte sind unpsychisch. Akte werden vollzogen; Funktionen

Reflexion gegeben sein kann – selbstverständlich aber niemals in innerer Wahrnehmung. Wer diesen Tatbestand verkennt, der muß den gesamten Gehalt äußerer Wahrnehmung zu einem Teilgehalt des in innerer Wahrnehmung (dann) gegebenen Aktes äußerer Wahrnehmung machen, d. h. dem idealistischen Psychologismus verfallen.

1) C. Stumpf, »Erscheinungen und psychische Funktionen«. Abh. der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906, Berlin 1907.

vollziehen sich. Mit Funktionen ist notwendig ein Leib gesetzt und eine Umwelt, der ihre »Erscheinungen« angehören; mit Person und Akt ist noch kein Leib gesetzt, und der Person entspricht eine Welt und keine Umwelt. Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein; Funktionen sind Tatsachen in der phänomenalen Zeitsphäre und indirekt durch Zuordnung ihrer phänomenalen Zeitverhältnisse auf die meßbaren Zeitdauern der in ihnen gegebenen Erscheinungen selbst meßbar. Zu den Funktionen gehören z. B. das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, alle Arten des Aufmerkens, Bemerkens, Beachtens (nicht nur die sog. sinnliche Aufmerksamkeit), des vitalen Fühlens usw., nicht aber echte Akte, in denen etwas »gemeint« wird, und die untereinander einen unmittelbaren Sinnzusammenhang besitzen. Die Funktionen können zu Akten hierbei ein zwiefaches Verhältnis haben. Sie können einmal Gegenstände von Akten sein, wie z. B. wenn ich mir mein Sehen selbst zu anschaulicher Gegebenheit zu bringen suche. Sie können aber auch das sein, »wohindurch« ein Akt sich auf ein Gegenständliches richtet — ohne daß hierbei die Funktion selbst zum Gegenstand würde: So z. B., wenn ich einmal einen Gegenstand sehend, das andere Mal ihn hörend »denselben« Urteilsakt vollziehe (d. h. einen Urteilsakt identischen Sinnes und über denselben Sachverhalt). Treffend hebt Stumpf hervor, daß die unabhängige Variabilität seiner »Erscheinungen« von der Variation der Funktionen und der Funktionen von den Erscheinungen ein Kriterium für die Scheidung der Funktionen und Erscheinungen in concreto sei. Aber eben dieses Kriterium gilt auch für die Scheidung von Funktionen und Akten, nur mit dem Unterschied, daß mit allen möglichen Kombinationen und Variationen von Funktionen dieselben Akte verknüpft sein können — und umgekehrt. Dagegen sind die Aktgesetze und die Fundierungszusammenhänge zwischen Akten, z. B. auf Wesen ganz verschiedener funktionaler Ausstattung übertragbar. Daß aber die Funktionalgesetze, die prinzipiell empirisch-induktiver Natur sind, Aktgesetzen, die apriorischer Natur sind, je Schranken setzen können, ist ausgeschlossen.[1]

Das besagt: der Gegensatz von Funktion und Erscheinung ist innerhalb der Person und ihrer Welt selbst noch als Teil enthalten und vermag sich daher niemals mit diesem Gegensatz zu decken. Erst wenn wir aus den Gegebenheiten des vom konkreten Personakt abgespaltenen Aktes der Anschauung die Gegebenheit »Leib« und die dem Leibe

1) Vgl. auch meine Kritik der Brentanoschen und Stumpfschen Scheidung des Psychischen vom Physischen in meinem Buche Gesammelte Aufsätze, Aufsatz IV. (Leipzig 1914).



entsprechende »Umwelt« ins Auge fassen und außerdem noch den Aktus »innerer Wahrnehmung« vollzogen denken, können mithin die Stumpfschen »Funktionen« und ihre Gegenglieder, die »Erscheinungen«, zur Gegebenheit kommen.

Wenn wir die Akte aus der psychischen Sphäre (und erst recht die Person) ausschließen, so ist natürlich damit nicht gesagt, sie seien physisch. Es ist nur gesagt, daß beides eben psychophysisch indifferent ist. Die alte aus kartesianischer Metaphysik stammende Alternative, es müsse »alles« entweder psychisch oder physisch sein, die ja auch die idealen Gegenstände, sowie die vom Körper ganz verschiedene Tatsache »Leib«, und damit auch den wahren Gegenstand der Biologie, so lange verbarg, die die gesamte Sphäre des Rechts, des Staats, der Kunst und der religiösen Gegenstände, und noch gar viel anderes vergeblich Obdach in den von den Philosophen »anerkannten« Seinskategorien suchen ließ, geniert uns hierbei natürlich nicht im mindesten. Wohl aber nehmen wir für die gesamte Sphäre der Akte (nach unserem Vorgang vor Jahren) den Terminus »Geist« in Anspruch[1], indem wir alles, was das Wesen von Akt, Intentionalität und Sinnerfülltheit hat – wo immer es sich finden mag –, also nennen. Daß aller Geist dann auch wesensnotwendig »persönlich« ist und die Idee eines »unpersönlichen Geistes« »widersinnig« ist, folgt dann ohne weiteres aus dem früher Gesagten. Keineswegs aber gehört ein »Ich« zum Wesen des Geistes; und darum auch keine Scheidung von Ich und Außenwelt.[2] Vielmehr ist Person die wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes, sofern es sich um konkreten Geist handelt.

Schon die sprachliche Anwendung des Wortes »Person« zeigt, daß die Einheitsform, die wir dabei im Auge haben, mit der Einheitsform des »Bewußtseins«-Gegenstandes der inneren Wahrnehmung und darum auch mit dem »Ich« (und zwar weder mit jenem, dem das »Du« entgegensteht, noch mit dem »Ich«, dem die »Außenwelt« gegenübersteht) nichts zu tun hat. Person ist nicht, wie diese Worte, ein so fühlbar relativer, sondern ein absoluter Name. Mit dem Wort »Ich« ist ein Hinweis auf ein »Du« einerseits, auf eine »Außenwelt« andererseits immer verbunden. Nicht so mit dem Namen Person. Gott z. B. kann Person, aber kein »Ich« sein, da es weder »Du« noch »Außenwelt« für ihn gibt. Das mit Person

---

1) S. Scheler, »Die transzendentale und psychologische Methode«, Leipzig.

2) Die Scheidungen: Person-Welt, Ichheit-Außenweltlichkeit, individuelles Ich-Gemeinschaft, Leib-Umwelt sind mithin nicht aufeinander zurückzuführen.



Gemeinte hat dem Ich gegenüber etwas von einer Totalität, die sich selbst genügt. Eine Person »handelt« z. B.; sie »geht spazieren« usw.; dies kann ein »Ich« nicht. »Iche« handeln weder, noch gehen sie spazieren. Wohl erlaubt mir die Sprache die Rede: »Ich handle, ich gehe spazieren.« Aber das Wort »Ich« ist hier nicht eine Bezeichnung des »Ich« als einer seelischen Erlebnistatsache, sondern ein okkasioneller Ausdruck, der seine Bedeutung mit dem jeweilig Redenden wechselt und nur die sprachliche Form für die Anrede ist. Nicht »das Ich« redet hierbei, sondern der Mensch. All dies zeigt klar, daß wir mit Person etwas meinen, was gegenüber dem Gegensatz »Ich-Du«, »Psychisch-Physisch«, »Ich-Außenwelt« völlig indifferent ist. Sage ich: »Ich nehme mich wahr«, so bedeutet das erste »Ich« nicht das psychische Erlebnis-Ich, sondern die Anredeform. »Mich« aber bedeutet auch nicht »mein Ich«, sondern läßt es dahingestellt, ob ich »mich« äußerlich oder innerlich wahrnehme. Sage ich dagegen: »Ich nehme mein Ich wahr«, so haben die beiden »Iche« wieder verschiedenen Sinn. Das erste hat denselben Sinn wie in »ich gehe spazieren«, d. h. den Sinn der Anredeform; das zweite dagegen bedeutet das psychische Ich des Erlebens, den Gegenstand innerer Wahrnehmung. Eine Person kann daher, so gut wie sie z. B. »spazieren gehen« kann, auch ihr Ich »wahrnehmen«, z. B. wenn sie Psychologie treibt. Aber dieses psychische Ich, das sie hierbei wahrnimmt, kann sowenig wahrnehmen, wie es spazieren gehen oder handeln kann. Umgekehrt kann die Person zwar ihr Ich wahrnehmen, desgleichen ihren Leib, desgleichen die Außenwelt; aber absolut ausgeschlossen ist es, daß die Person Gegenstand, sei es der von ihr selbst vollzogenen, oder sei es der von einem Anderen vollzogenen Vorstellung oder Wahrnehmung wird. D. h. zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte. Sie ist also wesenhaft kein »Gegenstand«. Umgekehrt macht jede gegenständliche Einstellung (sei sie Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Erinnern, Erwarten) das Sein der Person sofort transzendent.

Die psychophysische Indifferenz der Akte aber kommt darin scharf zur Gegebenheit, daß alle Akte und Aktunterschiede ebensowohl Psychisches wie Physisches zum Gegenstande haben können. So kann Vorstellen und Wahrnehmen, Erinnern und Erwarten, Fühlen und Vorziehen, Wollen und Nichtwollen, Lieben und Hassen, Urteilen usw. ebenso psychische wie physische »Inhalte« haben, z. B. kann ich mich einer Naturerscheinung und eines psychischen Erlebnisses »erinnern«, meinen Wert wie den Wert eines Objekts der Außenwelt fühlen usw. Die sonderbare Rede einiger, daß im Falle,



daß ich mich eines Erlebnisses erinnere, ein Element des psychischen Stromes aus diesem heraustrete und sich auf einen anderen Teil desselben intentional zurückwende, haben wir also prinzipiell zurückzuweisen. Sowenig wie Akte je Gegenstände sein können, sowenig können auch psychische Vorkommnisse oder »Ereignisse« je irgend etwas »meinen« oder sich intentional aufeinander beziehen. Sie sind oder sind nicht und haben diese oder jene Beschaffenheit. Und andererseits bedürfen wir, um physische Erscheinungen zu lieben, oder um in der physischen Welt etwas zu wollen und zu tun, durchaus keines Durchgangs durch die psychische Sphäre, und es ist für den Sinn und das Sein dieses Wollens und Tuns ganz gleichgültig, was derweilen in der psychischen Sphäre des Wollenden abläuft. Wie verkehrt es aber einerseits ist, in die psychische Sphäre irgend etwas Intentionales einzuschmuggeln, wie es in jener Rede geschieht, so verkehrt ist es andererseits, das Intentionale völlig zu leugnen, und beispielsweise mit Th. Ziehen zu sagen, jede Erinnerung an eine Vorstellung sei eben eine neue Vorstellung, ein bloß hinzutretendes Element des psychischen Stromes. Jenes gibt dem Psychischen eine falsche Vergeistigung und verdirbt die Psychologie; dieses aber psychologisiert den Geist und verdirbt die Philosophie. Psychologie kann es weder je mit dem (abstrakten) Wesen des Erinnerns, des Erwartens, des Liebens usw. zu tun haben, noch mit diesen Akten als abstrakten Teilen eines konkreten Personaktes; sie kann es ebensowenig zu tun haben mit den apriorischen Aufbauverhältnissen dieser Akte. Was sie angeht ist allein das, was sich bei Gelegenheit des Vollzugs solcher Akte in der Sphäre innerer Wahrnehmung ereignet, und wie dies unter sich und mit dem Leibe (auf kausale Weise) zusammenhängt. Und hier gibt es, wie in allen induktiven Wissenschaften, keine scharfe Trennung zwischen Deskription und Erklärung. So wird z. B. Assoziation und Reproduktion, Perseveration, Nachwirkung einer determinierenden Tendenz auf den Vorstellungsablauf, und zwar als Bedingung der Entstehung eines Vorstellensaktes oder Erinnerungsaktes eines (von seinem als wirklich vorausgesetzten Gegenstande her bestimmten) »Inhaltes«, zum Problem der Psychologie. Das Wesen aber von Erinnern und Vorstellen usw. und die Phänomenologie dieser Dinge bleibt ihr dabei verschlossen. Und ebenso der Ursprung dieser Akte aus der Persönlichkeit und die apriorischen Gesetze des Ursprungs, die beide ja für j e d e der denkbaren Phase des Stromes gelten, dessen wechselnden Gehalt sie induktiv erforscht. Der Strom, dessen Teile der Psychologe ansieht, »entspringt« ja an j e d e r Stelle nach den apriorischen Ur-

sprungsgesetzen, innerhalb des Spielraums dieser aber aus dem konkreten Wesen der Person; und könnte der Gehalt jenes Stromes überhaupt über diesen »Ursprung« etwas lehren, so müßte es jede beliebige Phase, jeder beliebige Querschnitt desselben vermögen, und es bedürfte keiner »Induktion«. Ursprung eines Erlebens aus einer Person und Entstehung eines Erlebnisses in einer Person sind eben grundverschiedene Dinge.

Verstehen wir unter dem Worte »Bewußtsein« – wie es mir sprachlich allein sinnvoll erscheint – alles in innerer Wahrnehmung in die Erscheinung Tretende, so wie es geschieht, wenn man Psychologie z. B. als »Wissenschaft von den Bewußtseinserscheinungen« definiert, so muß die Person und müssen ihre Akte als überbewußtes Sein bezeichnet werden, wogegen die Bewußtseinserscheinungen selbst wieder in oberbewußte und unterbewußte zerfallen; alles diesen Erscheinungen entsprechende psychisch Reale aber, d. h. die sog. psychischen Ereignisse und Vorgänge, ihre Kausalität, die zur Herstellung eines Causalnexus hypothetisch angenommenen psychischen Dispositionen usw., müssen unbewußt heißen.[1] Wer hingegen mit dem Namen »Bewußtsein« jegliches »Bewußtsein von etwas« bezeichnen will und es dabei streng vermeidet, in die Anwendung des Wortes schon die intellektualistische Theorie hineinzulegen, daß ein »Vorstellen« allen intentionalen Akten (also auch z. B. Urteilen, Lieben, Hassen, Fühlen, Wollen) als fundierender Objektivationsakt zugrunde liegen müsse, wer also (zunächst ohne Fundierungstheorie) unter »Bewußtsein von etwas« alle intentional gerichteten und sinnerfüllten Akte (auch Fühlen von etwas, z. B. Werten, Wollen von etwas [Projekten], Urteilen von etwas [Sachverhalten] usw.) versteht, der mag und darf die Person auch als das konkrete »Bewußtsein-von« bezeichnen. Keineswegs aber wäre dies erlaubt dann, wenn man in das »Bewußtsein von etwas« nur (kartesianisch) das cogitare

1) Unter der »unterbewußten« Sphäre innerer Wahrnehmung verstehe ich nicht etwa Unbeachtetes, Unbemerktes u. dgl., sondern alles, was gesetzt oder aufgehoben oder variiert den Gesamttatbestand des jeweilig innerlich Wahrgenommenen als einen in bestimmter Richtung »veränderten« zur Folge hat; ohne daß es doch vorher (auch bei maximaler Beachtungseinstellung) zur gesonderten Gegebenheit zu bringen gewesen wäre. Auch für diese »unterbewußten« Tatsachen, die also durchaus der phänomenalen Sphäre noch angehören, gibt es wieder psychisch Reales, Dispositionen wie für oberbewußte Erscheinungen, so daß die Sphäre des Unbewußten in eine solche des Unterbewußtunbewußten und des Oberbewußtunbewußten zerfällt. In Benno Erdmanns Sprache (jener der Assoziationspsychologie) fiele unser Unterbewußt-Unbewußtes mit dem »dispositionell Erregten« zusammen.



einschließt und vermeint, daß Lieben, Hassen, Fühlen, Wollen und ihre Gesetzmäßigkeiten erst auf der Verbindung einer so definierten Person res cogitans mit einem Leibe beruhten, wie es auch Kant für alle emotionalen und willentlichen Akte voraussetzt – mit der sonderbaren Ausnahme des »Gefühles der Achtung«.[1] Da der Ausdruck »Bewußtsein« im Sinne des »Bewußtsein von etwas« historisch aufs engste mit dem kartesianischen Rationalismus und seinen tausendfältigen Modifikationen (in die wir auch Kant in diesem Punkte noch rechnen dürfen) verknüpft ist, werden wir es vorziehen, das Wort »Bewußtsein« nur im Sinne entweder des spezifischen »Bewußtseins von« der inneren Wahrnehmung, oder im Sinne der Bewußtseinserscheinungen = Psychisches zu gebrauchen.

c) Person und Welt.

Als das Sachkorrelat der Person überhaupt nannten wir die *Welt*. Und also entspricht jeder individuellen Person auch eine individuelle *Welt*. Wie jeder Akt aber zu einer Person gehört, so »gehört« auch jeder Gegenstand wesensgesetzlich zu einer *Welt*. Jede Welt aber ist in ihrem wesenhaften Aufbau a priori gebunden an die Wesenszusammenhänge und Strukturzusammenhänge, die zwischen den Sachwesenheiten bestehen. Jede Welt aber ist gleichzeitig eine konkrete Welt nur und nur als die *Welt* einer *Person*. Welche Gegenstandsbereiche wir immer scheiden mögen, Gegenstände der Innenwelt, der Außenwelt, der Leiblichkeit (und damit das gesamte mögliche Lebensreich), die Bereiche der idealen Gegenstände, die Bereiche der Werte, so haben sie alle doch nur eine abstrakte Gegenständlichkeit. Sie werden voll konkret erst als Teile einer Welt, einer Welt der Person. Nur die *Person* ist niemals ein »Teil«, sondern stets das *Korrelat* einer »Welt«: der Welt, in der sie sich erlebt. Nehme ich von einer beliebigen Person nur einen ihrer konkreten Akte, so enthält dieser Aktus nicht nur alle möglichen Aktwesen in sich, sondern sein gegenständliches Korrelat enthält auch alle wesenhaften Weltfaktoren in sich, z. B. Ichheit, individuelles Ich, alle wesenhaften Konstituentien des Psychischen, desgleichen Außenweltlichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Leibphänomen, Dinglichkeit, Wirken usw. usw. Und dies nach einem apriorisch gesetzmäßigen Aufbau, der ohne Ansehung des besonderen Falles für alle möglichen Personen und alle möglichen Akte jeder Person gilt

1) Denn sein »reiner Wille« ist auch nur die »Vernunft als praktische«, d. h. das auf Realisierung eines Inhalts durch Tun (πράττειν) bezogene Denken. Daß Kant einen reinen »Willen« im Grunde leugnet, hat zuerst Hermann Schwarz treffend hervorgehoben. Siehe »Psychologie des Willens«.



und nicht nur für die wirkliche Welt, sondern für alle möglichen Welten. Außerdem aber enthält er auch noch ein letztes Eigenartiges, in Wesensbegriffe die auf allgemeine Wesenheiten gehen, nie Faßbares, einen originalen Wesenszug, der nur und nur der »Welt« dieser Person und keiner anderen eignet. Der Tatbestand aber, daß dies sei[1], ist nicht ein empirisch vorgefundener; und ebensowenig ist er dieses individuelle apriorische Wesen selbst; er ist vielmehr selbst noch ein allgemeiner Wesenszug aller nur möglichen Welten. Reduzieren wir also alles, was einer konkreten Person überhaupt »gegeben« ist, auf die phänomenalen Wesenheiten, die ihr rein selbstgegeben sind, d. h. auf Tatsachen, die vollkommen sind, was sie sind — so daß alle noch abstrakten Aktqualitäten, -Formen, -Richtungen und alles nur an Akten Scheidbare in die Gegebenheitssphäre für den reinen und formlosen Akt der Person eingeht —, so haben wir hier allein eine daseins-absolute Welt, und wir befinden uns im Reiche der Sache an sich. Und umgekehrt gilt: So lange noch für verschiedene individuelle Personen eine einzige Welt besteht, die gleichwohl als »selbstgegeben« und als »absolut« angesehen wird, ist diese Einzigkeit und Dieselbigkeit jener Welt notwendig Schein und es sind faktisch nur Gegenstandsbereiche, die daseinsrelativ zu irgendeiner Trägerart der konkreten Personalität (z. B. zu Lebewesen, Mensch, Rasse usw.) sind, gegeben; oder es ist zwar »die Welt«, d. h. die eine, alle konkreten Welten umfassende, konkrete Welt »gegeben« — aber sie ist nicht »selbstgegeben«, sondern nur gemeint: d. h. »die Welt« wird in diesem Falle zu einer bloßen »Idee« im Sinne (aber nicht mit dem Realitätsvorzeichen) Kants, der ja das Wesen der »Welt« selbst zu einer »Idee« herabsetzen zu dürfen glaubte. »Die Welt« ist aber durchaus keine »Idee«, sondern ein absolutseiendes, überall konkretes, individuelles Sein, und die Intention auf sie wird nur zu einer prinzipiell unerfüllbaren Idee, zu einem bloß Gemeinten, sofern wir fordern, daß sie einer beliebigen Mehrheit von individuellen Personen »gegeben« und dabei selbstgegeben sei; oder auch solange wir eine »Allgemeingültigkeit« der Feststellung und Bestimmung ihres Seins und Inhalts durch allgemeine Begriffe und Sätze zur Bedingung ihrer und jeder Art von Existenz machen zu dürfen meinen. Denn eine solche Bestimmung ist wesenhaft nie über die Welt möglich. Daß aber gerade der sog. »transzendentale« Wahrheits- und Existenz- und Gegenstandsbegriff, der den Gegenstand in eine notwendige und allgemeingültige Vorstellungsverbindung

1) Erst damit ist die Undeduzierbarkeit der wirklichen Welt aus der Gesetzmäßigkeit »möglicher Welten« gegeben, d. h. ihre »Kontingenz«.



verflüchtigt, faktisch eine subjektivistische Verfälschung darstellt, war schon früher gezeigt worden. Und erst diese Verfälschung hat zur Folge, daß das absolute Sein zum »Ding an sich« als einem unerkennbaren X wird. Die metaphysische Wahrheit, oder »die« Wahrheit selbst, muß also sogar für jede Person einen anderen Gehalt haben — in den Grenzen des apriorischen Weltgefüges —, und zwar darum, da der Gehalt des Weltseins selbst für jede Person ein anderer und anderer ist. Daß also die Wahrheit über die Welt und die absolute Welt in einem gewissen Sinne eine »persönliche Wahrheit« ist (analog das absolut Gute ein »persönlich Gutes«, wie sich noch weiter zeigen wird), das liegt nicht an einer vermeintlichen »Relativität« und »Subjektivität« oder »Menschlichkeit« der Wahrheitsidee, sondern an jenem Wesenszusammenhang von Person und Welt: Es ist im Wesen des Seins — nicht aber der »Wahrheit« — gegründet, daß es so ist und nicht anders. Gewiß wird dies derjenige nie einsehen, der die Personalität von vornherein als etwas »Negatives« ansieht, z. B. als zufällige leibliche oder ichartige Begrenztheit einer »transzendentalen Vernunft« oder sie, anstatt sie selbst als im absoluten Sein gegründet, ja absolutes Sein (ebenso wie die Welt) darstellend zu wissen, als bloßen Bestandteil der empirischen Welt, oder einer Welt überhaupt ansieht. Er wird immer meinen, die Person wegstreichen zu müssen, um zum Sein selbst zu kommen, sich »über sie erheben«, sie irgendwie »loswerden« zu müssen — während er faktisch nur sein Ich, seine Leiblichkeit und vor allem seine Gattungsvorurteile, Rassenvorurteile und andere »Vorurteile«, die das Wesen seiner Personalität gerade einschränken, dadurch, daß er all dies gegenständlich macht, zu »überwinden hätte«; damit vor seiner reinen Personalität die ihr wesenhaft zugehörige absolute Welt aus dem nichtigen Gewebe bloßer »Weltbeziehungen« allmählich sich heraushebe. Ist Person und Welt absolutes Sein und beide in Wesensbeziehung aufeinander, so kann ja auch absolute Wahrheit nur persönlich sein, und muß entweder Falschheit oder nur Wahrheit über daseins-relative Gegenstände sein, sofern sie unpersönlich ist und sofern sie »allgemeingültig« und nicht personalgültig ist. Daß aber eine personalgültige Wahrheit keine »Wahrheit« im (strengsten, »transzendental« unverbogenen) Sinn einer Übereinstimmung eines geurteilten Satzes mit seinem Sachverhalt sein könne, daß eine personalgültige Wahrheit (und ein analoges Gutes) etwa gar eine »contradictio in adjecto« sei, das gilt nur für jene Subjektivisten und Transzendentalpsychologisten, die da »Wahrheit« als bloße »Allgemeingültigkeit« eines Satzes definieren zu dürfen

meinen. Wäre freilich Personalität ein auf das »Ich« — in irgendeinem Sinne — fundierter Begriff, auch auf ein »transzendentales Ich« oder »Bewußtsein überhaupt«, so wäre auch eine »personale Wahrheit« widersinnig. Auch Fichtes »Ich« und seine vielen modernen Umformungen, aber auch schon Kants unendlich tiefsinnigere und vorsichtigere »transzendentale Apperzeption« lösen die strenge objektive Wahrheitsidee im Grunde auf und stellen nur die ersten Schritte auf einem Wege dar, der schließlich in der pragmatistischen Versumpfung aller Philosophie endigt.

d) Mikro- und Makrokosmos und Gottesidee.

Entspricht jeder »Person« eine »Welt« und jeder »Welt« eine »Person«, so ist — da Konkretheit zum Wesen des Wirklichen, nicht etwa bloß zu seinem empirischen Wirklichsein gehört — zu fragen, ob die »Idee«, nicht etwa »einer« konkreten, wirklichen, absoluten Welt, welch letztere ja jeder Person prinzipiell als »ihre Welt« zugängig ist, sondern die Idee einer einzigen identischen, wirklichen Welt — hinausgehend über das apriorische Wesensgefüge, das »alle möglichen Welten« bindet — noch eine phänomenale Erfüllung hat, oder ob es bei der Vielheit der Personalwelten zu bleiben hat. Diese Idee einer einzigen, identischen, wirklichen Welt bezeichnen wir, nach einer alten philosophischen Tradition, — aber nicht uns daran bindend, was die betreffenden Schriftsteller meinten — als die Idee des »Makrokosmos«. Gibt es einen solchen Makrokosmos, so ist uns ja etwas an ihm und in ihm nicht fremd: Sein apriorisches Wesensgefüge, das die Phänomenologie auf allen Sachgebieten herausstellt. Denn dieses gilt für alle möglichen Welten, da es für das allgemeine Wesen »Welt« gilt. Alle Mikrokosmen, d. h. alle individuellen »Personalwelten«, sind — wenn es eine einzige konkrete Welt gibt, auf die alle Personen hinblicken — unbeschadet ihrer Welttotalität dann zugleich Teile des Makrokosmos. Das personale Gegenglied des Makrokosmos aber wäre die Idee einer unendlichen und vollkommenen Geistesperson, deren Akte uns nach ihren Wesensbestimmungen in der Aktphänomenologie, die auf Akte aller möglichen Personen geht, gegeben wäre. Aber diese »Person« müßte, um auch nur die Wesensbedingung einer Wirklichkeit zu erfüllen, konkret sein.[1] So ist die Gottesidee mit der Einheit und Identität und Einzigkeit der Welt auf Grund eines Wesenszusammenhanges mitgegeben. Setzten wir also eine einzige konkrete Welt

1) Von einer Realsetzung des »Wesens« Gottes ist in dieser ganzen Arbeit nicht die Rede.



als wirklich, so wäre es widersinnig (nicht »widerspruchsvoll«), die Idee eines konkreten Geistes nicht mitzusetzen. Diese Idee Gottes selbst aber auch wirklich zu setzen, gibt uns niemals die Philosophie, sondern könnte nur wieder eine konkrete Person Anlaß geben, die im unmittelbaren Verkehr mit einem der Idee Entsprechendem steht, und der ihr konkretes Wesen »selbst gegeben« ist. Jede Wirklichkeit »Gottes« gründet daher nur und allein in einer möglichen positiven Offenbarung Gottes, in einer konkreten Person.[1] Hier, wo wir diese Fragen nicht weiter verfolgen, heben wir nur hervor: Jede »Einheit der Welt« (und damit alle Spielarten des Monismus und Pantheismus) ohne einen Wesensregreß auf einen persönlichen Gott, desgleichen jede Art von »Ersatz« des persönlichen Gottes, sei es durch eine »allgemeine Weltvernunft«, durch ein »transzendentales Vernunftich«, durch einen »sittlichen Weltordner« (Kant), durch eine »ordo ordinans« (Fichte in seiner ersten Periode), durch ein unendliches logisches »Subjekt« (Hegel), durch ein unpersönliches oder soidisant »Überpersönliches Unbewußtes« usw., sind auch philosophisch »widersinnige« Annahmen. Denn sie widerstreiten evidenten Wesenszusammenhängen, die aufweisbar sind. Wer konkretes Denken oder konkretes Wollen sagt, der setzt ohne weiteres das Totum der Personalität mit, da es sich sonst nur um abstrakte Aktwesen handelt. Konkretheit aber gehört selbst zum Wesen — nicht erst der Setzung — von Wirklichkeit. Und wer »die« konkrete absolute Welt sagt und setzt, und dabei nicht nur seine eigene meint, der setzt auch die konkrete Person Gottes unweigerlich mit. Wäre freilich das Wesen der Personalität auf das »Ich« gegründet — wie z. B. Eduard von Hartmann bei seinen scharfsinnigen, aber rein dialektischen Untersuchungen der Frage voraussetzt — so wäre auch die Idee einer göttlichen Person widersinnig. Denn zu allem »Ich« gehört wesensnotwendig sowohl eine »Außenwelt« als ein »Du« und ein »Leib«, lauter Dinge, die von Gott zu prädizieren a priori widersinnig ist. Und umgekehrt zeigt schon die sinnvolle Idee einer Person Gottes, daß die Idee der Person nicht auf das »Ich« fundiert ist.

Wie aber die Einheit und Einzigkeit der Welt nicht schon in der Einheit des logischen Bewußtseins (in dem nur die Einheit der Gegenstände der Erkenntnis gründet, die selbst wieder Zugehörigkeit zu einer »Welt« wesenhaft fordern), erst recht nicht etwa gar in der »Wissenschaft« (als einer besonderen symbolischen und allgemein-

1) Vgl. hierzu den folgenden Abschnitt: Reine Persontypen.



gültigen Erkenntnisart daseins-relativer Gegenstände) oder sonst einer der geistigen Wurzeln der Kultur gegründet ist, sondern im Wesen eines konkreten persönlichen Gottes, so ist auch alle Wesensgemeinschaft von individuellen Personen nicht in irgendeiner »Vernunftgesetzmäßigkeit« oder einer abstrakten Vernunftidee gegründet, sondern allein in der möglichen Gemeinschaft dieser Personen zur Person der Personen, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott. Alle anderen Gemeinschaften sittlichen und rechtlichen Charakters haben diese Gemeinschaft zum Fundament. Alles amare, contemplare, cogitare, velle ist mithin mit der einen konkreten Welt, dem Makrokosmos, erst als ein amare, contemplare, cogitare und velle »in Deo« intentional verknüpft – eine Beziehung, die hier nicht weiter verfolgt sei.

e) Leib und Umwelt.

Den Begriffen Leib und Umwelt waren wir schon bei der Analyse der Handlung begegnet und hatten sie von den Gegensätzen Ich und Außenwelt, Person und Welt scharf geschieden. Hier handelt es sich darum, – ohne sie selbst völlig zu klären –, ihr Verhältnis oder das Verhältnis der ihnen entsprechenden Gegebenheiten zu denen der Person und der Welt festzustellen.

Da ist nun zu allernächst sicher, daß der Leib nicht zur Personsphäre und Aktsphäre, sondern zur Gegenstandssphäre eines jeglichen »Bewußtseins von Etwas« und seiner Arten und Weisen gehört. Und zwar ist seine phänomenale Gegebenheitsart und -fundierung eine von der des Ich und seiner Zustände und Erlebnisse wesensverschiedene. Bahnen wir uns zu einer richtigen Erkenntnis dieser Verhältnisse zunächst durch eine Kritik der Haupttypen der herrschenden Ansichten den Weg, um erst auf sie eine positive Untersuchung der Tatsachen folgen zu lassen.

Unsere Behauptung ist, daß »Leiblichkeit« eine besondere materiale Wesensgegebenheit (für die pure phänomenologische Anschauung) darstellt, die in jeder faktischen Leibwahrnehmung als Form der Wahrnehmung fungiert (wir können im Sinne unserer früheren genaueren Charakteristik alles Kategorialen[1] auch sagen: als Kategorie). Dies schließt ein, daß sich diese Gegebenheit also weder auf eine solche äußerer Wahrnehmung noch auf eine solche innerer Wahrnehmung, noch auf eine Zuordnung von Inhalten beider Wahrnehmungen zurückführen läßt; geschweige gar auf einen Tatbestand induktiver Erfahrung d. h. der Wahrnehmung eines besonderen Einzeldinges. Und es schließt auch ein, daß ebenso umgekehrt

1) Siehe Teil I, Formalismus und Apriorismus.



der Leib niemals als eine primäre Gegebenheit anzusehen ist, auf deren Fundament allererst ein als psychophysisch indifferent »Vorgefundenes« sich durch sein verschiedenartiges Verhältnis zum Leibe als »Psychisches« und »Physisches« differenziere und abhebe. Wohl aber muß – wenn Psychisches und Physisches als zu zwei unreduziblen Wahrnehmungsrichtungen (innerer und äußerer Wahrnehmung) gehörig sichergestellt ist – die erlebte Doppelbeziehung beider Inhaltsreihen auf das Datum »Leib« zu zwei Wissenschaften führen, deren Eigenart sich uns bei dieser Gelegenheit erst scharf herausstellen wird.

Vor allem wollen wir aufs schärfste zwei Dinge trennen, welche leider auch der wissenschaftliche Sprachgebrauch gegenwärtig nicht zu trennen pflegt: das ist der »Leib« und der »Körper«. Denken wir uns die Funktion aller äußeren Sinne, durch die wir die Außenwelt wahrnehmen, aufgehoben, so fiele mit der Wahrnehmung aller differenten Körper auch die mögliche Wahrnehmung unseres eigenen »Körpers« fort. Wir könnten uns weder betasten und die Formen unserer Brust, unserer Hände, Beine usw. analog aufnehmen wie die Formen äußerer z. B. toter Körper, noch uns ansehen (mit oder ohne Spiegel), noch die durch unsere Stimme oder sonstwie hervorgebrachten Töne hören, noch uns schmecken und riechen usw. Das Phänomen unseres »Leibes« aber wäre hierdurch durchaus nicht annihiliert. Denn – wie immer man die Sache genauer fasse – von unserem Leibe haben wir mit dem möglichen äußeren Bewußtsein auch noch ein inneres Bewußtsein, dessen wir bei allen toten Körpern entbehren. Nun ist es freilich herkömmlich geworden, dieses innere Bewußtsein von unserem Leibe 1. zu identifizieren mit der Summe oder dem Verschmelzungsprodukt der sog. »Organempfindungen« (z. B. Muskelempfindungen, Empfindungen bei Veränderung der Gelenke, Schmerzempfindungen, Kitzelempfindungen usw.), 2. diese »Empfindungen« von den Empfindungen der sog. äußeren Sinne wie der sog. Farben-, Tonempfindung usw. nicht anders als qualitativ und örtlich zu unterscheiden. Und dies wiederum hat in der Wissenschaft die für die Vorstellungsweise des Unverbildeten so überaus merkwürdige Sprechweise hervorgebracht, nach der eine schmerzhafte Stirnempfindung z. B. oder ein Hautjucken ein »seelisches Phänomen« genannt wird – und mit Wehmut, Trauer z. B. in eine Grundklasse von Phänomenen, die sog. »seelischen Phänomene« vereinigt wird. Dieser Auffassung gemäß gibt es nun allerdings eine letzte, unzerlegbare Bewußtseinssphäre = Leibbewußtsein und ein ihm entsprechendes Phänomen »Leib«

überhaupt nicht; es gibt vielmehr nur den eigenen »Körper« einerseits, den wir in die Sinnesinhalte der optischen, taktilen usw. äußeren Wahrnehmung nicht anders »hineindenken« wie andere »Körper« in die anderen Sinnesinhalte auch (z. B. den Körper des vor mir liegenden Tintenglases in mein optisches Sehbild von ihm), gewisse Bestandteile meines seelischen Bewußtseinsstromes andererseits, die erst durch äußere Beobachtung ihres, von Veränderungen dieses meines Körpers abhängigen Auftretens und Abtretens, So- und Andersseins gewisser Organe (z. B. Hand, Bein, Muskeln, Gelenke usw.) diesen zugeordnet werden – eine Zuordnung, die ja – hiernach – auch erst die Berechtigung ergäbe, jene »Empfindungen« z. B. »Organempfindungen«, »Muskelempfindungen«, »Gelenkempfindungen« usw. zu nennen, während in ihnen selbst, ihrer rein »phänomenalen« Faktizität nach nichts läge, das mir die Existenz eines Muskels, eines Organs Magen usw. verriete. Kurz »Leib« hebt sich hier in den Tatbestand eines beseelten Körpers, Leibbewußtsein in eine bloße Koordination seelischer und körperlicher Tatbestände, oder in eine bloße Beziehung und Ordnung solcher auf.

Wer aber sähe – sofern er nur unverbildet ist und Sichtbares noch sehen kann – es nicht auf den ersten Blick, daß diese Art, den Leib wegzuvoltigieren, eine völlig anschauungsfremde, leere und nichtige Konstruktion ist?

Das Erste, was hier völlig unverständlich bleibt, ist der zweifellose Tatbestand, daß zwischen jenem inneren Bewußtsein, das jeder »vom« Dasein und vom »Befinden« des Leibes hat – und zwar zunächst des eigenen Leibes – und der äußeren Wahrnehmung seines Leibes (Leibkörpers), z. B. durch Gesicht und Tastsinn eine strenge und unmittelbare Identitätseinheit besteht. Mag es auch eines Lernens und einer allmählichen »Entwicklung« bedürfen, die rechte Hand, deren Sein, Gestalt, Fingerbewegung ich als Bestandteil meines inneren Leibbewußtseins besitze und in der es mir z. B. jetzt »weh« tut, als dasselbe Ding zu nehmen, das ich jetzt mit der Linken befühle und dem mein optisches Bild entspricht – und analog die dingliche Identifizierung dessen, wo ich Hunger fühle mit dem, was sich dem Anatomen als Magen darstellt usw. –, so betrifft dieser Lernprozeß doch immer nur 1. die Zuordnung der sich entsprechenden Teile der »Seiten« des einen »Leibes« (von innen und außen gesehen), bei der die unmittelbare Identität des ganzen von außen und innen gegebenen Leib-Gegenstandes bereits vorgegeben ist; 2. nicht die Beziehung der unmittelbar gegebenen Erscheinungen auf dasselbe

Gegenständliche überhaupt, sondern nur jene ihrer dinglichen Bedeutung oder ihrer Mit-funktion als Symbole für bestimmte Dinge, z. B. das Ding »Hand«, das Ding »Magen« usw.; d. h. es ist hier alles ganz analog dem Tatbestand, daß wir auch die Tiefenunterschiede, in denen uns die bloßen Sehdinge gegeben sind – und zwar ursprünglich gegeben sind – auf die objektiven Entfernungsverhältnisse der realen Körper (darunter auch des Körpers »Auge«) als eine Art Zeichensystem für diese Entfernungen müssen beziehen lernen (Hering). Keineswegs aber müssen wir das Tiefensehen selbst »lernen« oder »entstünde« dieses erst aus sog. Empfindungen, in denen noch nichts von Tiefe und Tiefendifferenzen läge. Nicht also die Identität desselben »Leibes«, der dem inneren und äußeren Bewußtsein – wie wir sagen wollen, hier als »Leibseele«, dort als »Leibkörper« – gegeben ist, müssen wir lernen! Dieser Leib selbst ist uns vielmehr unabhängig und vor allen irgendwie gesonderten sog. »Organempfindungen«, und vor allen besonderen äußeren Wahrnehmungen seiner als ein völlig einheitlicher phänomenaler Tatbestand, und als Subjekt eines So- und Anders-»befindens« gegeben. Er fundiert, oder seine unmittelbare Totalwahrnehmung fundiert sowohl die Gegebenheit Leibseele wie die Gegebenheit Körperleib. Und eben dieses fundierende Grundphänomen ist »Leib« im strengsten Wortsinne. Die oben genannte Theorie dagegen will beweisen, es sei der als identisch gemeinte Leib eigentlich als solcher nur eine Einbildung: Faktisch gäbe es nur eine Gruppe rein seelischer sog. Empfindungen (die später sog. »Organempfindungen«) und eine steigende feste Zuordnung dieser und ihrer Einheiten und ihres Wechsels zu anderen Empfindungsgruppen, die auf den Leibkörper nicht anders bezogen wären als auf tote, nicht zum Leibe gehörige Körperdinge auch. Der Unterschied beider Gruppen von »Empfindungen« sei nur eine gewisse Konstanz der ersten Gruppe und das häufige Eintreten von »Doppelempfindungen« (z. B. wenn ich meinen Körper abtaste; beim Sehen fehlt eine solche[1], beim Hören meiner Stimme z. B. verbindet sich das Erlebnis in Kehlkopf, Mund usw. mit den akustischen Gehalten). Aus einer unmittelbar gegebenen Identität des Leibes, die erst jene Konstanz und jene Zuordnung zu etwas Sinnvollem macht, soll hiernach also die bloße Konstanz eines Teiles meiner Erlebnisse (etwas völlig »Unbegreifliches«) und die bloße »Zuordnung«

1) Sofern man nicht in den Spannungs- und Lageempfindungen, die uns die Augenmuskeln bei geöffneten Augen auch in der Ruhe des Auges vermitteln, solche sehen will.



selbst werden, die nichts weiter wäre als eine bloße »feste« Assoziation. Von allen Fehlern im Ausgangspunkte abgesehen, sind hierbei auch die Kriterien für die Scheidung der auf den sog. »Leib« und auf Außerleibliches bezüglichen Empfindungen ungenügende. Sitzt Jemand lebenslänglich im Gefängnis, so sind die Gefängniswände nicht weniger »konstant« da, wie etwa der Anblick seiner Hand usw. Und doch ist es völlig ausgeschlossen, daß er einmal anfangen könnte, sie mit seinem Leibe zu verwechseln. Eine sog. »Doppelempfindung« aber ist bei Berührung im Phänomen überhaupt nicht gegeben: Erst der Hinblick auf Finger z. B. und die Handfläche, die ich mit ihm berühre, läßt uns hier denselben Gehalt auf zwei Funktionsverläufe des Empfindens beziehen. Mit deren Setzung ist aber der Unterschied von Leib und Leibteil von anderen Körpern schon vorausgesetzt.

Fassen wir die verschiedenen irrtümlichen Ansätze jener herkömmlichen Lehre zusammen, so lassen sie sich auf folgende zurückführen:

a) Es ist irrig, das innere »Leibbewußtsein« sei nur eine Gruppe von Empfindungen.

b) Es ist irrig, die sog. Leibsensationen seien nur graduell von den »Organempfindungen«, diese nur graduell und inhaltlich und nicht durch die ihnen wesenhaft zukommende Gegebenheitsart als Leibzustände von »Empfindungen« von Ton, Farbe, Geschmack, Duft usw. unterschieden.

c) Es ist irrig, der Körperleib würde genau so wie andere Körper ursprünglich vorgefunden.[1]

d) Es ist irrig, die Leibsensationen seien »seelische Phänomene«.

e) Es ist irrig, das innere Leibbewußtsein sei ursprünglich ungegliedert und gliedere sich erst nach Maßgabe der Körperteile, auf die es sekundär bezogen wird. Auch die Umkehrung dieses Sachverhalts wäre irrig.

f) Es ist irrig, der Gehalt des inneren Leibbewußtseins könne ursprünglich mehr täuschen als der Gehalt des äußeren (innere Diagnostik).

1) Aus dieser Voraussetzung läßt sich unter anderem auch das Argument verstehen, das Th. Lipps gegen ein ursprüngliches Tiefensehen vorführt: Jede Entfernungserfassung setze voraus, daß die zwei in einer Entfernung befindlichen Körper wahrgenommen seien; nun sei aber das Auge nicht wahrgenommen; also . .



g) Es ist irrig, der Gehalt des inneren Leibbewußtseins sei ursprünglich unausgedehnt und ohne jede raum- und zeitartige Ordnung.

h) Es ist irrig, es gäbe zwischen der willensmäßigen Verfügung über den Leib und über die Außendinge keinen ursprünglichen Wesensunterschied.

i) Daß die Einheit des Leibes selbst eine bloße assoziative sei, ist darum irrig, da der Leib eine assoziative Verbindung allerst möglich macht.

Noch ein Wort über die erste dieser Irrungen![1]

Der erste Irrtum der genannten Theorie besteht in der Annahme, es sei das innere Bewußtsein von unserem Leibe einfach der Summe von Empfindungen gleichzusetzen, die wir in die einzelnen Organe lokalisiert erleben. Denn faktisch ist uns das Bewußtsein von unserem Leibe stets als das Bewußtsein von einem Ganzen, mehr oder weniger vage gegliedert gegeben; und dies unabhängig und vor der Gegebenheit aller besonderen Komplexe von »Organempfindungen«. Das Verhältnis aber dieses Bewußtseins vom Leibe und jener Organempfindungen ist nicht das eines Ganzen zu seinen Teilen, oder das eines Relationszusammenhangs zu seinen »Fundamenten«, sondern das einer Form zu ihrem Gehalte. Ganz analog wie alle seelischen Erlebnisse nur als zusammen in einem »Ich« erlebt werden, indem sie zu einer Einheit besonderer Art verbunden sind, so sind auch alle Organempfindungen als »zusammen« in einem Leibe notwendig gegeben. Und wie nach Kants treffendem Satze das »Ich« alle unsere Erlebnisse (seelischer Art) begleiten können muß, so auch der Leib alle Organempfindungen. Der Tatbestand Leib ist also die zugrunde liegende Form, in der alle Organempfindungen zur Verknüpfung kommen, und vermöge deren sie dieses Leibes und keines anderen Organempfindungen sind. Auch wo besondere Organempfindungen Beachtung finden, oder sich sonst schärfer abheben, wie z. B. im Falle von Schmerzempfindungen, da ist jenes vage Ganze des Leibes 1. stets als ihr »Hintergrund« mitgegeben; 2. aber ist in jeder Organempfindung als in einer besonderen Art

1) Es ist in diesem Zusammenhang nicht meine Absicht, das schwierige Problem der Leibgegebenheit völlig zu klären. Ich denke indes gelegentlich der Veröffentlichung von Forschungen, die der phänomenologischen Prüfung der biologischen Grundbegriffe gewidmet waren, darauf eingehend zurückzukommen. Hier ist es mir nur darum zu tun, den systematischen Ort der Leibgegebenheit innerhalb des Zusammenhangs der Ton- und Körpergegebenheit in seinen Grenzen aufzuweisen.



des Empfindens immer der Leib als Ganzes mit-intendiert. Schon aus dem Gesagten geht hervor, daß wir durchaus nicht erst durch »Erfahrung« — im Sinne einer allmählichen Induktion — »lernen« müssen, daß wir keine Engel sind, sondern einen Leib besitzen. Was wir allein »lernen«, das ist lediglich die Orientierung in der Mannigfaltigkeit unseres Leibgegebenen, den »Sinn und die Bedeutung« des Wechsels dieser Mannigfaltigkeit für den Zustand der gleichfalls auf innere Weise gegebenen Gliedereinheiten der Leibeinheit oder der Leiborgane. Der Zusammenhang von »Ich« und »Leib« selbst aber ist ein Wesenszusammenhang für alles endliche Bewußtsein — nicht also ein induktiv-empirischer oder assoziativer Zusammenhang. An sich richtige Beobachtungen an Neugeborenen sind in dieser Frage häufig falsch gedeutet worden. Gewiß »wundert« sich das Kind, wenn es zuerst seine Füßchen erblickt; es schlägt diese Füße auch wohl wie fremde Außendinge, und es mag eine Zeit geben, wo es z. B. lernen muß, daß das optische Bild eines Bettzipfels nicht ebenso auf seinen Leib geht wie das optische Bild seines Fußes. Aber die Unterscheidung der Sphären »Leib« und »Außenwelt« ist hierbei längst vorausgesetzt; nicht diese Sphären selbst, sondern welche Sehdinge in diese und jene hineingehören, »lernt« es so unterscheiden.

»Leib« und »Umwelt« ist nicht die Voraussetzung der Scheidung »Psychisch« und »Physisch«.

Unter den modernen Forschern haben insbesondere Avenarius und ganz unabhängig von ihm (von »idealistischer Seite herkommend«, wie er selbst sagt) Ernst Mach eine Theorie der Erkenntnis geschaffen, nach der sich erst unter der Vorgegebenheit des Leibes und einer Umwelt eine Scheidung psychischer und physischer Phänomene vollziehen soll. Avenarius behauptet, es gäbe ein schlichtes »Vorfinden« (in dem weder ein »Ich«, noch eine Scheidung von Akt, Gegenstand und Inhalt vorausgesetzt sei oder läge), und der Gehalt dieses schlichten »Vorfindens« sei das Datum für den »natürlichen Weltbegriff«. Dieses Datum aber enthalte nichts weiter als einen Leib und eine Umwelt dieses Leibes, deren Inhalte in gewissen Abhängigkeiten ihrer Variation zueinander stehen. Abhängigkeiten, die zwischen den Umgebungsteilen selbst bestehen, sind der Vorwurf der Naturwissenschaft als Physik, Chemie usw.; Abhängigkeiten, die zwischen Teilen und Vorgängen des Leibes und den in ersterer Abhängigkeit stehenden Tatsachen bestehen, bilden den Gegenstand der Biologie; Abhängigkeiten nicht der Inhalte voneinander, sondern der Ver-

änderung der Inhalte, die zwischen den Umgebungsteilen und den Leibteilen bestehen, bildeten den Gegenstand der Psychologie. Ein falscher und »künstlicher« Weltbegriff sei dadurch entstanden, daß man diese Variationsbeziehung eines in der Umwelt »vorgefundenen« Inhalts (z. B. dieser »Baum«) zu einem Leibe (später wird dieser auf das »System C« reduziert, d. h. das Gehirn mit seinem Rückenmarkfortsatz) zunächst angesichts des »Mitmenschen« zu einem besonderen Gegenstand erhob, und ihn in den Leib des Mitmenschen »introjizierte«, zu der »Wahrnehmung« oder »Vorstellung« des Baumes, und zu diesen neuen »psychischen« Gebilden oder »Bewußtseinsinhalten« usw. ein besonderes »Subjekt«, eine »Seele« usw. hinzudichtete. So sei der »Begriff der Seele« sowie der des »Seelischen«, desgleichen die Annahme einer besonderen Wahrnehmungsquelle für diese »fiktiven« Gegenstände entsprungen, der Begriff einer »inneren Wahrnehmung«; bei anderen Forschern wieder die Scheidung eines (psychischen) Aktes und eines ihm entsprechenden (physischen) Gegenstandes und ähnliches mehr.

Diese und, mutatis mutandis, Machs Behauptungen sollten gegenwärtig einer ernsthaften Widerlegung nicht mehr bedürfen. Sie wären schon gerichtet durch ihre unaufhebbare Konsequenz, alle Gefühle auf Organempfindungen und deren (sinnliche) Gefühlscharaktere, desgleichen das Icherlebnis, ja sogar die Person auf Komplexe und Derivate solcher Erlebnisse, alle Erinnerungsbilder auf ein Wiederauftauchen abgeschwächter (»schattenhafter«) Umgebungsbestandteile, alles »Denken« aber auf bloße Ökonomie und sparsamste Verwendung von irgendwelchen Bildern oder Bildinhalten zurückführen zu müssen. Denn all diese unumgänglichen Konsequenzen der Theorie sind ja schon für eine mit den Tatsachen überhaupt einigen Verkehr pflegende Psychologie von vornherein undiskutierbar.

Hier interessieren uns jene (historisch gewordenen) Lehren nur bezüglich der Frage des Leibes. Avenarius geht davon aus, daß der »Leib des Mitmenschen«, seine »Umgebung« und die »Aussagen« des Mitmenschen in einer völlig gleichförmigen Weise »vorgefunden« werden. Aber was er von vornherein nicht beachtet ist die Tatsache, daß ihm jenes »vorgefundene« Material zunächst doch nicht den mindesten Anhaltspunkt bietet, darin so etwas wie einen Leib, eine Umgebung und »Aussagen« zu unterscheiden. Denn was unterscheidet denn den »Leib« von einem »Umgebungsteil«, z. B. irgendeinem toten Ding desselben sinnlichen Gehalts? Und was unterscheidet eine »Aussage« von einer beliebigen

Klang- oder Geräuschkombination und macht sie zu einer »Aussage«, ja auch nur zu einer bloßen »Ausdruckserscheinung«? Daß der »Leib« nicht einfach wie *ein* Körperding zwischen und neben anderen Körperdingen steht, sondern als »Zentrum« solcher, d. h. dieser *als* seiner »Umgebung« gegeben ist; daß »Ausdruck« oder gar »Aussage« nicht einfach irgendwelche Veränderungen des Körperdinges sind, bestimmt durch wechselnde Beziehungen zu anderen Körperdingen wie der Klang eines Stückes Stahl, wenn es zu Boden fällt, sondern stets in einem zwiefachen Symbolverhältnis[1] da sind, — wieso läge dies im *Gegebenen* des einfachen »Vorfindens«? Die Alternative ist einfach: Jenes nach Avenarius schlichte, indifferente »Vorfinden« ist entweder kein solches, sondern hat für Leib, Umgebung und Aussage (die alle ja *denselben* Sinnesstoff enthalten können) auch eine verschiedene *Art* und *Form*, das Vorgefundene aber eine verschiedene, zwar anschauliche, aber unsinnliche Struktur, die dieser Form wesenhaft entspricht — oder es kommt zu dieser *Scheidung* überhaupt nicht. Avenarius macht den offenbaren Fehler, daß er den »Leib« von vornherein gleich dem Leibkörper setzt und anstatt es als Wesenszusammenhang anzusehen, daß *derselbe* Leib auch noch einer ganz anderen — inneren — Gegebenheit (z. B. in Hunger, Wollust, Schmerz) fähig ist, auch diese Annahme erst auf Grund einer »Introjektion« derselben Art, wie z. B. der Introjektion des Umgebungsbestandteiles »Baum« »in« den Leib als »Wahrnehmung« des Baumes, erstehen lassen will. Aber auch, *wenn* letztere »Introjektion« stattfände, wenn auf diese Weise die Annahme eines »Seelischen«, im Sinne eines, eine bloße »Beziehung« verdinglichenden fiktiven Gebildes »Wahrnehmung«, »Vorstellung«, eines »Ich«, sowie die Annahme einer besonderen Erkenntnisquelle für dieses »Ich« = »innere Wahrnehmung« erst entspränge —, so könnte doch z. B. so etwas wie »Hungern« oder wie »Kitzel« niemals in analoger Weise »introjiziert« sein. Denn wo wäre der »Umgebungsbestandteil« oder wo wäre sein »Charakter«, der hier introjiziert würde? Und damit eine solche »Introjektion« stattfände, die doch nicht in Totes stattfindet (auch kein Animist[2] läßt den Stein das Tier ebenso »wahrnehmen«, wie das Tier den Stein wahrnimmt), dazu wäre eine von den Umgebungsteilen wesenhaft geschiedene Leibeinheit offenbar bereits die Voraussetzung. Wir halten die

1) Sowohl des ausgedrückten Erlebnisses als des im Ausdruck eventuell gemeinten Gegenstandes. Stets ist ein Gegenstand mitgemeint bei Aussagen.

2) Der Animismus Totem gegenüber — den Avenarius heranzieht — setzt die Bildung der Idee »Ich«, »Seele« offenbar voraus.

»Introjektionslehre«, soweit sie nicht bloß die bekannten, älteren »Projektionstheorien« der Empfindung ablehnt, faktisch für völlig unbegründet. Aber in Einem stimmen wir Avenarius gegenüber vielen seiner Kritiker zu: Gleichgültig, wie es zur Idee des »Ich« komme und wie das »Ich« des Mitmenschen »gegeben« sei – die Wahrnehmung eines Tatbestandes vom Wesen »Leiblichkeit« ist nicht fundiert auf die Annahme eines »Ich« oder eine Annahme von seelischen Tatsachen im Vorgefundenen: nicht so fundiert, daß, um beliebige Erscheinungen als die Erscheinungen eines »Leibes« anzusehen und vorzufinden, uns das »Ich« (sei es unser selbst oder eines Mitmenschen) gegeben sein müßte.[1] Gewiß ist jeder gegebene Leib eines Menschen gegeben (für den Menschen selbst als »mein Leib«, für einen Anderen als »sein Leib«): aber diese Ichbeziehung ist es nicht, die ihn erst zum Leibe macht und ihn als Einheit herausnehmen läßt aus der Fülle der sonst »gegebenen« Inhalte. Aber gerade auf Grund dieser Selbständigkeit der Leibgegebenheit muß die Leibeinheit wesenhaft eine andere sein, wie jene toter Dinge.[2] Ganz analog stehen die Tatsachen gegen die Lehre von Ernst Mach. Mach läßt seine »Seinselemente« erst dadurch zu »Empfindungen« werden, daß sich ihre Gegebenheit und Nichtgegebenheit vom Sein eines »Organismus «als abhängig erweist; wenn also eine Kugel z. B. nicht durch ein Natriumlicht, sondern dadurch »gelb« wird, daß jemand Santonin einnimmt, so ist das Seinselement »gelb« psychisch. Aber wodurch unterscheidet sich der Haufen Seinselemente L (Leib), der einen Leib darstellt, von sonstigen Seinselementen U (Umwelt) so, daß auch die Variationen in U und ihre gegenseitigen »Abhängigkeiten« sich von

1) So z. B. Lipps und Ettlinger.

2) Auch die Voraussetzung von Avenarius, die seiner Kritik der reinen Erfahrung zugrunde liegt, das System C ziele bei all seinen Reizverarbeitungen ein Maximum der »Selbsterhaltung« an, und verarbeite also alles nach dem Prinzip »des kleinsten Kraftverbrauchs«, enthält schon eine Voraussetzung von »amechanischen« Faktoren, die – so berechtigt sie nach unserer Meinung ist – doch in seiner Erkenntnistheorie, wonach der Leib wie ein beliebiges Körperding vorgefunden wird, keinerlei Rechtfertigung besitzt. Will man auch nur den – ganz unmöglichen – Versuch machen, selbst die logischen Prinzipien aus dem Prinzip der Denkökonomie zu gewinnen, und d. h. ja wieder ihre Geltung als »Erhaltungsbedingungen eines Leibes« nachweisen (ja sogar eines »System C«) – so muß man dem Leibe auch ein seine Einheit bestimmendes und in ihm wirksames teleologisches Prinzip – Tendenz nach Selbsterhaltung mit kleinsten Mitteln – zugrunde legen und kann in der Biologie nicht – auch noch Mechanist sein.

den Variationen in L und deren gegenseitige Abhängigkeit von jenen in U sich unterscheiden können? Und worin liegt der phänomenale Unterschied der »Empfindungen«, welche die Seinselemente ja erst als leibbezogene sein sollen, von denjenigen Seinselementen, aus denen der Leib selbst bestehen soll? Auf diese Frage fehlt jegliche Antwort. Beide Forscher sehen nicht, daß es ein Wesen »Leiblichkeit« gibt, das nicht von den faktischen Leibern induktiv abstrahiert ist, und dessen mögliche Intuition an einem empirischen Gegenstande (z. B. meinem Leib in diesem Augenblicke, oder dem Leibe eines anderen Menschen usw.) ihn mir erst als einen von den toten Gegenständen verschiedenen und wesensverschiedenen Leibgegenstand gibt. Beide Forscher setzen die Leiblichkeit dem Leibe (in concreto) und diesen wiederum dem bloßen Leibkörper, d. h. (in unserer Sprache) dem Leibe als Gegenstand bloß der äußeren Wahrnehmung gleich. Die Behauptung von Avenarius, daß es eine Differenzierung des Vorfindens in »äußere« und »innere Wahrnehmung« gar nicht gäbe, zeigt durch ihre mißverstehende Polemik gegen den Begriff einer »inneren Wahrnehmung« nur dies, daß Avenarius alle und jede Wahrnehmung faktisch in den Begriff der »äußeren Wahrnehmung« aufgehen läßt. Mit derselben irrigen Einseitigkeit und Künstlichkeit, mit der Berkeley versuchte, die »sensation« des Locke als einen bloßen Grenzfall der »Reflexion« zu erweisen – als seien Farben, Töne prinzipiell nicht anders gegeben (als seien sie ichbezogen und sogar nicht anders ichbezogen erlebt) wie Schmerz und die Spannung eines Muskels, die äußere Sinneswahrnehmung aber nichts anderes als wie eine starke Vorstellung –, versucht Avenarius die Tatsachen der inneren Wahrnehmung als aus denselben Elementen bestehend aufzuweisen, wie sie auch die »einfachsten« Komplexe der äußeren Wahrnehmung enthalten, eine besondere Wahrnehmungs richtung »innere Wahrnehmung« aber mit der Unterstellung abzutun, man meine mit diesen Worten die Wahrnehmung eines »im« objektiven Körper befindlichen Psychischen und es gäbe doch kein »Blau im Kopfe« oder einen Schmerz »im« (anatomischen) Arme, wenn man ein »Blau« oder einen »Schmerz« empfinde. Durch diese Annahme entstand zunächst seine (und die dann weit verbreitete) Lehre, es ließen sich alle spezifischen leiblichen oder zum Leibe gehörigen erlebten Erscheinungen wie Schmerz, Kitzel, Spannung und Entspannung, ja sogar alle als aktiv erlebten Bewegungsimpulse, im Unterschied zu den sog. kinästhetischen, passiven Empfindungen (die faktisch nur Folgen von Berührungsempfindungen in Sehnen und Gelenken und auf sie aufgebauter Lage und Formphänomene



sind und als »Bewegungsempfindungen« nur auf Grund des vorher erlebten Bewegungsimpulses »interpretiert« werden) als Komplexe solcher »Empfindungen« ansehen, die sich auch als »Elemente« im Gehalte äußerer Wahrnehmung vorfinden lassen. Und in weiterer Folge ergab sich die Lehre, es gäbe gar keine inextensiven seelischen Erlebnisse, wie es z. B. die geistigen Gefühle und wie es insbesondere das Icherlebnis selbst ohne jeden Zweifel ist. Noch weniger sah er, daß die Richtungsverschiedenheit »innerer« und »äußerer« Wahrnehmung überhaupt nicht relativ ist auf das, was für einen Leibkörper (in räumlichem Sinne) »innen« und »außen« ist, sondern daß hier eine Verschiedenheit der Aktrichtung vorliegt, wesensverbunden mit einer besonderen Form der Mannigfaltigkeit des in ihr Gegebenen — eine Richtungs- und Formverschiedenheit —, die auch bei restlosem Wegdenken eines Leibes noch bleibt; die aber auf den einheitlich und prinzipiell ohne diese Richtungsdifferenzierung des Wahrnehmungsaktes »gegebenen« Leib bezogen, zwei toto coelo verschiedene »Ansichten» von ihm entwirft und gibt, für die es gleichwohl evident ist, daß sie sich auf »denselben« Tatbestand »Leib« beziehen.[1]

Ebensowenig läßt sich — wie beide Forscher meinen — der Unterschied »Psychisch«-»Physisch« als ein bloßer Unterschied der »Beziehung« und »Ordnung« »derselben« Inhalte und Elemente verstehen. Faktisch sind es immer schon »physische« Elemente (Elemente der nur noch nicht dinglich und erst recht nicht körperlich gefaßten Inhalte äußerer Wahrnehmung), die beide Denker als Urgegebenheit zugrunde legen. Ja, Machs »Seins-

1) Gegen Avenarius' Behauptung, bei »innerer« Wahrnehmung denke man heimlich an die Wahrnehmung des körperlichen räumlichen »Inneren«, ist zu sagen: Es gibt umgekehrt in der Räumlichkeit der äußeren Wahrnehmung im strengen Sinne überhaupt kein »Innen« und »Außen«, sondern ein pures Außereinander und keinerlei echtes »Ineinander«. Nur eine der natürlichen Weltanschauung eigene Verleiblichung auch der toten Körperdinge macht es, daß wir z. B. sagen können, es sei eine Kugel »im« Kasten, ja sogar es sei ein Körper »im« Raum. Denn beides setzt voraus, daß wir zum »Kasten« die Kugel in ihrer räumlichen Form hier zunächst anschaulich mitrechnen, und dann sie unbewußt (als zur Kugel gehörig) wieder vom »Kasten« abziehen. Der evident apriorische Satz von der Undurchdringlichkeit des »Körpers« macht jedes »in« hier zu einem bloß »scheinbaren«. Es ist also geradezu umgekehrt wie Avenarius meint. Alles »Ineinander« ist eine Analogie zu einer Art, wie in der Mannigfaltigkeit der inneren Wahrnehmung Elemente sich zueinander verhalten können. Auch noch die Rede: Mein Herz ist »in« meinem Leibkörper, enthält diese »Analogie«.



elemente«[1] sind — so sehr sich Mach gleich Hume bemüht, die Dingkategorie erst als einen relativ stabilen Komplex solcher daraus herzuleiten — sogar gute, echte physische Dinge (nämlich Sehdinge, Tastdinge usw.) mit allen phänomenologischen Wesensbestimmungen solcher (genau so wie die Humeschen »Impressionen«). Als »Empfindungen« d. h. »bezogen auf einen Organismus« sind die »Elemente« nicht pure »Inhalte« des Empfindens, sondern bereits Empfindungs-Dinge. Und ebendamit ist der formale »Materialismus« dieser Philosophie schon gegeben. Er ist es nicht weniger, da er qualitativer Materialismus ist. Aber auch jede andere mögliche Form einer »Ordnungstheorie«, die diesen Fehler (auf alle Fälle) vermeiden müßte, muß hier versagen. Niemals kann ein »Element« einer Trauer oder Wehmut »auch« als Element einer physischen Erscheinung (und sei der Begriff hierselbst in einem Umfang genommen, der auch den Inhalt einer sog. Organempfindung noch umspannt) vorkommen; niemals auch als »Charakter« z. B. einer Landschaft. Denn die bloße identische Qualität des Gefühls Trauer, — wenn »ich traurig bin« — und des »Charakters« in der »traurigen Landschaft« ist nicht ein reales Element hier und dort. Wenn die Ordnungstheorie nur dies sagen wollte, daß »Psychisch« und »Physisch« keine empirisch definierbaren gegenständlichen Einheiten sind (d. h. definierbar per genus proximum und differentia specifica), so hätte sie freilich völlig recht. Wären sie solche Einheiten, so handelte es sich ja nicht um Wesensverschiedenheit; für diese ist es ja sogar ein Kriterium, daß wir im Versuche ihrer Definition sie voraussetzen müssen, und im Definieren notwendig in einen Circulus in definiendo verfielen. Und ebensowenig wäre bei dieser Annahme ein Anlaß gegeben, anstatt eine Art Wahrnehmung + zwei verschiedenen empirischen Begriffen von Gegenständen (wie in »ich nehme Bäume wahr, ich nehme Häuser wahr« usw.) zwei verschiedene Wahrnehmensweisen und -richtungen anzunehmen.[2] Aber aus dieser richtigen negativen Feststellung der »Ordnungstheorie« folgt nicht, daß ein materialer Unterschied der psychischen, physischen

---

1) E. Mach: Die Analyse der Empfindungen, Jena 1903, I, besonders Absatz 7 und 8.

2) Gäbe es also ein angebbares Merkmal x, das physische Gegenstände besäßen und psychische Gegenstände nicht besäßen, so dürfte man nur sagen, daß es ein und dieselbe Wahrnehmung einmal von physischen, das andere Mal von psychischen Gegenständen gäbe — so wie es eine Wahrnehmung von Tischen und Stühlen gibt; nicht aber zwei verschiedene Wahrnehmungs-richtungen wie innere und äußere Wahrnehmung.



und Leibphänomene überhaupt nicht bestehe, und daß es sich bei dieser Verschiedenheit nur um logisch-formalverschiedene Ordnungsunterschiede handle. Es folgt nur, daß die verschiedenen materialen Gehalte, die schon im Wesen psychischer und physischer Gegenstände liegen, eben auch wesenhaft an die beiden Wahrnehmungsrichtungen gebunden sind.[1]

Es kann darum auch keine Rede davon sein, daß die »Ichheit« selbst und das »individuelle Ichsein« anstatt ein Datum unmittelbarer Intuition zu sein – entsprechend der »Materialität« im Gegenstande der äußeren Wahrnehmung, die noch von jeder hypothetischen Ansetzung einer bestimmten dinglichen »Materie« frei ist – auf irgendwie noch genetisch und historisch erklärbaren Prozessen wie dem einer »Introjektion« beruhe. Lediglich die tausenderlei Formen des substanziellen Seelenglaubens und Aberglaubens mögen auf analoge Prozesse zurückgeführt werden – aber auch diese nur unter Voraussetzung jener intuitiven Daten. Das Wesen »Ichheit« aber ist für das Wesen »psychisch« konstitutiv und steht mit der Richtung innerer Wahrnehmung in einem Wesenszusammenhang, der in der formlosen puren Intuition selbst noch in beiden Gliedern gegeben ist. So wenig die von Avenarius mit Recht zurückgewiesene »Projektionstheorie der Empfindungen«, und die ihr durchaus gleichartige »Einfühlungstheorie« der »Werte«, »Charaktere«, Kräfte und des Lebensphänomens stichhaltig ist oder gar das Phänomen einer »Außenweltlichkeit« erst begründen kann (mit oder ohne Hilfe »unbewußter Kausalschlüsse«, wie sie Schopenhauer und H. Helmholtz annahmen), genau so wenig vermag eine »Introjektion« erst die Annahme einer psychischen Sphäre, eines Ich usw. verständlich zu machen. Wo faktisch solche Prozesse stattfinden, setzen sie die Gegebenheit beider Sphären und Seinsgebiete und deren wesenhafte Gehalte, in die projiziert, eingefühlt, introjiziert wird, längst voraus.[2]

Wie wir hervorhoben, daß Leiblichkeit prinzipiell ohne jeden Hinblick auf ein zugehöriges psychisches Ich »gegeben sein könne« (hierin geben wir Avenarius recht), so muß andererseits gesagt

1) Ebenso, wie auch nach E. Husserl »Noema« und »Noesis« in ihrer qualitativen Artung überhaupt sich gegenseitig bedingen.

2) Die alte Projektionstheorie und die Introjektionslehre (ihr pures Widerspiel) kranken also an demselben Grundirrtum: An der Nichtunterscheidung psychischer, physischer und leiblicher Phänomene als letzter Wesensunterschiede von Phänomenen und der zu ihnen gehörigen Wahrnehmungsweisen.



werden, daß wir, um in jedem seelischen Erlebnis eine Ichheit zu erfassen, durchaus keinen prinzipiellen Durchgang durch irgendwelche Leibgegebenheit nehmen müssen — geschweige gar einen Durchgang durch die Wahrnehmung eines fremden Leibes oder den eines Mitmenschen; auch eines Durchgangs durch die Wahrnehmung des eigenen Ichs und Leibes bedürfen wir nicht, um ein fremdes Ich und einen fremden Leib als solchen zu fassen.[1] Selbst wenn ich mir die Organempfindungsgegebenheit meines Leibes auf Null reduziert denke (und es gibt ja Stunden, wo nur noch das Schema unseres Leibes für uns unmittelbar existiert — fast ohne allen positiven Gehalt, Stunden, da wir wie »von aller Erdenschwere« erlöst zu sein scheinen, auch Fälle weitgehendster pathologischer Anästhesie der Leibsensationen und Leibgefühle), bleibt das Ich und bleiben seine geistigen Gefühle z. B. »gegeben«, und es bleibt die Art wie ich z. B. »traurig bin«, d. h. wie Trauer zum Ich steht und es »erfüllt« eine wesensverschiedene von jener, wie »ich mich matt und frisch oder hungrig und gesättigt fühle«, wie ich mich krank und gesund fühle, oder gar wie ich »mein Bein schmerzen fühle« oder »meine Haut jucken«. Mag es in concreto oft schwierig sein, ja unmöglich, die in einem konkreten Gesamtzustand liegenden Modi des Lebensgefühls und der Leibsensationen von einer als Ichbestimmtheit, oder einer unmittelbar auf das Ich bezogen erlebten Tatsache zu scheiden und mögen hier (besonders bei den Affekten, die stets gemischt sind aus Seelischem, Leiblichem und äußeren Empfindungen) Selbsttäuschungen ungemein naheliegen, so trifft dies die Verschiedenartigkeit der Gegebenheit im phänomenalen Wesen nicht im mindesten. Nur durch die mangelnde Scheidung der innerkörperlichen Berührungsempfindungen (welche die Qualität der Tastinhalte besitzen) wie Gelenk, Sehnenempfindungen, die noch der äußeren Sinnessphäre angehören, von den eigentlichen Leibsensationen und -gefühlen und Triebimpulsen, wie sie Schmerz, Kitzel, Hungergefühl und -impuls darstellen, konnte man meinen, einen »Übergang« zu finden z. B. von Farben und Tönen bis zum Hungern, und die Tatsachen vom Typus »Hungern« genau im selben Wortsinne als Sinnesempfindungen des Körperinnern zu verstehen, wie die Farbenempfindung als »Empfindung« des außerleiblichen Seins. Faktisch aber sind die erlebten Leibzustände absolut geschieden von den Inhalten und Qualitäten der äußeren Sinnesfunktionen und

1) Vgl. den Anhang meines Buches »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Halle 1913.



diese wieder (z. B. Farben und Töne) von dem »Empfinden« ihrer und seinen Grundarten (wie Sehen, Hören usw.) selbst. Wenn derselbe Inhalt des Tastens z. B. Fundament für die, den Körpern angehörigen phänomenalen Bestimmtheiten von Glätte, Weichheit, Härte sein kann, der in Phänomenen, die sich den Sätzen anmessen, es fühle sich etwas »weich«, »hart«, »rauh«, »glatt« an, auch Fundamente sein können für Erlebnisse, die mehr als sensitive Zustände erlebt werden, so ist dies doch bei Schmerz, Kitzel, Hungern völlig ausgeschlossen. Sie können nie als Bestimmtheiten toter Körper »gegeben« sein, sondern höchstens als deren erlebte Wirkung auf einen Leib; und es gibt auch keine »Elemente« ihrer, die es sein könnten.

Freilich: Das, was einem Akte vom Wesen der inneren Wahrnehmung immer und notwendig evident gegeben ist, das ist nur das Wesen und Individualität des Ich und »irgendwelcher« seiner Erlebnisse und Bestimmtheiten selbst. In jeder faktischen Erfassung dieser Erlebnisse und Bestimmtheiten ihrem besonderen Gehalt nach aber gilt der Satz: Alle Inhalte in der Sphäre innerer Anschauung werden in allen Graden von Klarheit und Deutlichkeit auch Inhalte wirklicher Wahrnehmung nur so weit und in dem Maße, als ihr Sein oder Nichtsein, ihr So- oder Anderssein irgendwelche Variationen des Leibes setzt. Diese Tatsache ist es, die ich mit den Worten bezeichne: Alle innere Wahrnehmung vollzieht sich durch einen »inneren Sinn«, vermöge dessen aller Gehalt möglicher innerer Wahrnehmung, der eine Variation des Leibes nicht setzt, in der Sphäre des »Unterbewußten«[1] bleibt, und vermöge dessen nicht das innerlich Wahrgenommene selbst, aber die Gegebenheitsform der im faktischen Wahrnehmen sich einstellenden »Erscheinungen« auch an den Formen der Mannigfaltigkeit Anteil gewinnen, die für die Tatsachen des phänomenalen »Leibes« wesentlich sind. Auch die faktische Wahrnehmung des Ich und die der Sphäre »rein« psychischer Tatsachen ist also keine unmittelbare, die jene Tatsachen selbst gäbe, sondern eine leiblich-sinnlich vermittelte und darum genau so der Täuschung fähige, wie die faktische äußere Wahrnehmung durch die äußere »Sinnlichkeit«.[2] Und hier wie dort »schafft« oder »produziert« die »Sinnlichkeit« gar nichts, sondern

1) Dieser Begriff ist bereits erörtert worden.

2) Daß durch das Übersehen der Tatsache, daß auch die faktische psychische Selbstwahrnehmung eine leiblich und sinnlich vermittelte ist, erst die Schwierigkeiten entstanden sind, wie man Fremdpsychisches erkennen könne, habe ich S. 133 des oben zitierten Anhangs aufgewiesen.



unterdrückt und ſeligiert nur nach Maßgabe der Bedeutſamkeit der pſychiſchen Erlebniſſe (reſp. der möglichen äußeren Wahrnehmungsinhalte) für einen Leib und den immanenten Zielrichtungen ſeiner Tätigkeit.

Aus dieſem Tatbeſtand heraus erſt wird erſichtlich, wieſo das pure »*Ineinander*« der Erlebniſſe im Ich an dem »Nacheinander« und »Außereinander«, das den Mannigfaltigkeiten des phänomenalen Leibes bereits zukommt (aber darum noch keine Spur von Zeitlichkeit und Räumlichkeit), für die faktiſche Wahrnehmung gleichfalls den Charakter eines Nacheinanderſeins und Außereinanderſeins gewinnen; und wie die ſeeliſchen Erlebniſſe in »gegenwärtige«, »vergangene« und »zukünftige« zerfallen.

Kein Merkmal ſcheidet zunächſt alle weſenhaft leiblichen Phänomene ſo ſcharf von den rein *ſeeliſchen*, als daß jene *extenſiv* ſind und dieſe *inextenſiv*, dazu »verſchiedenartig« zum Ich »ſtehen«, eine Verſchiedenartigkeit, die ſelbſt wieder ihre Unterarten hat. Ein *Schmerz* z. B. iſt deutlich ausgedehnt; er »breitet ſich aus« z. B. »über den Rücken«, er wechſelt ſeine Örtlichkeit; ein »Hunger« iſt etwas in der Magen- und Bruſtgegend; ſelbſt »Mattigkeit« iſt – obzwar ohne jene Örtlichkeit, wie ſie einem Kitzel zukommt, ja auch noch einer »Müdigkeit in den Beinen« – doch über und im extenſiven Ganzen des Leibes wie »ergoſſen«. Völlig ſinnlos aber ſind ſolche Beſtimmungen für »Trauer«, »Wehmut«, »Heiterkeit« uſw. Gleichwohl ſind dieſe Leibphänomene durchaus nicht »im Raume«, nicht nur nicht im objektiven Raume (z. B. im Arme als anatomiſcher, objektiver Formeinheit), ſondern auch nicht in einem phänomenalen Raume. Die »Unräumlichkeit« teilen ſie vielmehr mit allem Reinſeeliſchen.

Aber ſie ſind nicht nur extenſiv: Sie weiſen auch ein »*Außereinanderſein*« auf, und innerhalb dieſer Mannigfaltigkeitsform wieder ein Nebeneinander- und Nacheinanderſein, ſowie eine Erſcheinung des »*Wechſels*« in dieſen Formen von Mannigfaltigkeit. Weder das Nebeneinander noch das Nacheinander ſind aber hier Verhältniſſe in einem Raum und einer Zeit – als in *einem* Raume und *einer* Zeit – geſchweige denn meßbare Verhältniſſe. Wohl gibt es hier noch ein »Mehr« oder »Weniger« des Außereinander und dann entweder des Neben- oder Nacheinander z. B. eines Kitzels von einem Schmerze: Aber es gibt keine Raumſtrecken und Zeitſtrecken, durch die man die Phänomene verbunden ſehen könnte. Auch die Einordnung in einen Raum oder eine Zeit fehlt durchaus. Schmerz mag hier »wechſeln« mit Kitzel an der gleichen Örtlichkeit. Aber es

hat keinen Sinn zu sagen: die betreffende Leibstelle habe »sich verändert« — von einer schmerzhaften in eine kitzelnde. Und breitet sich ein Schmerz »aus« oder schmerzt bald das eine, bald das andere Glied (z. B. in der Gicht): So liegt darin nicht eine Spur davon vor, »daß der Schmerz sich hierhin und dorthin bewege«. Diese Mannigfaltigkeit ist also eine von jener Mannigfaltigkeit der außerleiblichen Phänomene ganz verschiedene.

Aber sie ist nicht minder verschieden von jenem »*Ineinander im Ich*«, das die (rein) *seelischen* Tatsachen besitzen. Ein Gedanke und ein geistiges Gefühl und eine Erwartung — was hieße, sie seien »Außereinander«, sie seien »Nacheinander« oder »Nebeneinander«? Daß man ihnen häufig ein »Nacheinander« mehr zuspricht als ein »Nebeneinander«, das ist doch nur die Folge davon, daß man die Art der *Gegebenheit*, in der sie vor den inneren Sinn kommen, mit einem Gehalte in ihnen selbst gleichsetzt. Nicht die »rein« psychischen Phänomene, aus denen alles, ihre faktische Wahrnehmung bedingende, Leibzuständliche herausgenommen ist, sondern allein ihr *Erscheinen im jeweiligen Gehalte* einer Mehrheit von Akten der Art und Form »innere Anschauung« bildet ein »Nacheinander«. Gewiß kann ein Akt A innerer Anschauung in seinem Gehalte mehr Fülle von Inhalten haben als ein anderer Akt B. Aber dieser *Fülle*unterschied ist keine Mannigfaltigkeit des »Nacheinander«. Gewiß kann ein dritter Akt C innerer Anschauung seinem Gehalte nach die Fülle von A und B *mitumspannen*: Dann kann die Fülle von A und B (F und F_1) innerhalb der Fülle des Aktes C (F_2) als im »Nacheinander« befindlich erscheinen; dies aber darum, weil F und F_1 *Leibzuständen* zugeordnet waren, die *faktisch nacheinander sind*. Dann aber ist dieses *Nacheinander* von F und F_1 im Akte C auch nur ein Teilgehalt des *Gehaltes* seiner eigenen Fülle, während F und F_1 keinerlei Dasein als gesonderte Fülleeinheiten haben. So kann das innere Blickfeld auf das eigene (oder ein fremdes Ich) wohl *wachsen* und *abnehmen* — ohne daß aber hierbei die Gehalte dieses Feldes ein Nacheinander aufwiesen. Nicht was da erscheint, sondern die Art, *wie* es erscheint, zeigt ein »Nacheinander«. Es sei ein Bild erlaubt. Wird an einer Wand ein Licht im Dunklen vorbeigeführt, ohne daß wir (das uns verborgene) Licht kennen, so leuchten die verschiedenen Stellen der Wand sukzessiv auf: Gleichwohl liegt kein Nacheinander der Wandteile vor, sondern nur ein *Nacheinander ihrer Belichtung*. Wer diesen Mechanismus nicht kennt, muß meinen, es sei ein Nacheinander der Teile. Da es nun

die faktisch im Nacheinander befindlichen Leibzustände sind, die für die innere Wahrnehmung die ineinanderseienden Ichbestimmtheiten wechselnd nach einem bestimmten Richtungsgesetz erhellen, so kann es erscheinen, daß diese Bestimmtheiten selbst in sich nacheinander sind, während wir sie nur verschiedenen, nacheinander auftretenden Leibzuständen zugeordnet und gleichzeitig durch solche überhaupt bedingt wahrnehmen. In diesem Sinne ist alles, was wir erlebten (auch alles das, was vom gegebenen Leibe aus als vergangen erscheint) im Ich »zusammen und ineinander« — ohne daß wir sagen dürften, sei es, es dauere das so »vergangen« Erscheinende noch in der objektiven Zeit fort und sei nur jetzt nicht wahrgenommen (oder eine »Disposition« von ihm, und zwar eine psychische dauere fort), — sei es, es dauere nicht fort und sei annihiliert, und was fortdauere, sei nur eine physiologische Disposition, es wiederzuerleben. (Epiphänomenalismus des Psychischen.) Denn beide dieser sich so scharf bekämpfenden Auffassungen leiden an dem gleichen πρῶτον ψεῦδος, das Ich und seine Bestimmtheiten und deren Mannigfaltigkeit schon ursprünglich einem Nacheinander eingeordnet zu denken, anstatt daß man sähe, daß hier eine ganz andere positive Mannigfaltigkeit, jene des Ineinander vorliegt, deren Elemente nur als Erscheinungselemente einer inneren Wahrnehmung seitens eines leibbehafteten Wesens einem Nacheinander seiner Leibzustände zugeordnet und in ihrem Erscheinen hiervon bedingt sind. Eben da jedes psychische Erlebnis die Totalität des »Ich« anders bestimmt, das Ich selbst aber als nicht im Nacheinander und Außereinander befindlich, weder fortdauern noch zu sein aufhören kann (d. h. in einem zweiten Zeitpunkt, so es im ersten wäre, weder zu sein noch nichtzusein fähig ist), bedarf es dieser Annahmen nicht.

f) Ich und Leib. (Assoziation oder Dissoziation.)

In die Unterschiede der Aktqualitäten (Sinneswahrnehmung, Erinnerung, Erwartung) zerfällt die an sich einheitliche und diese Unterschiede umspannende (innere und äußere) Anschauung erst auf Grund der Wesensverknüpfung, die sie mit dem Sein eines Leibes besitzt. Diesen Aktqualitäten aber entsprechen die Sachsphären des Gegenwärtigseins (Jetzthiersphäre), des Vergangen- und Zukünftigseins, — die es in der objektiven Zeit nicht gibt. Daß »Wahrnehmung« als diejenige Aktqualität, in der Etwas zugleich selbst und leibhaftig gegeben ist, gleichzeitig leiblich-sinnlich ist und nur »Gegenwärtiges« geben kann, also Gehalt (innerer

und äußerer) Sinneswahrnehmung, das ist mithin kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz. Nur der dürfte das bestreiten, der Wahrnehmung erst durch den Begriff des Sinnes oder der Empfindung definieren wollte, also übersähe, daß hier eine besondere Qualität des Aktes selbst vorliegt.[1]

Denken wir uns innere und äußere Anschauung, die ja als Richtungs- und Formunterschiede der Anschauung absolut — und nicht erst im Hinblick auf einen Leib — verschieden sind, unabhängig von jeder gleichzeitigen Leibgegebenheit und Leibabhängigkeit vollzogen, so würden sie die Innenwelt und Außenwelt der Person geben, so wie sie unabhängig von diesen Erstreckungen sind und bestehen. Erst die (wesensnotwendige) Einschaltung des Leibes und der zu ihm gehörigen (von Organisation zu Organisation wechselnden) »Sinnlichkeit« sowie seiner gegenüber den Gesetzen und der Kausalität der toten Welt »freien« Bewegung, bestimmt Dissoziation und Selektion jener an sich möglichen Anschauungseinheiten nach bestimmten Gesetzen. Für alle Untersuchungen einzelner Abhängigkeiten ist also der Satz leitend, daß nicht nur die äußere Anschauung, sondern auch die innere Anschauung an die »Sinnlichkeit« und die Bewegungs- und Triebstruktur des Leibes in ihrer faktischen Ausübung gebunden ist. Die innere Anschauung ist also nicht weniger durch Sinnlichkeit und Triebregung vermittelt anzusehen wie die äußere Anschauung.[2] Sie erfolgt durch einen »inneren Sinn«.

Die funktionelle Besonderung der leiblichen Sinnlichkeit (also die Sonderung in Funktionen wie Sehen, Hören usw., die eine von den peripheren und zentralen Sinnesorganen unabhängige, genau eruierbare Eigengesetzmäßigkeit besitzen) ist hierbei für die innere und äußere Anschauung eine prinzipiell identische; wie sehr auch die Begriffe der psychischen »Funktion« und der physiologischen »Funktion« gesondert bleiben müssen. Die sinnlichen Funktionsgesetze bleiben von der Struktur, Anordnung, Reizempfindlichkeit usw. der Sinnesorgane und der ihnen entsprechenden »Empfindungen« unabhängig und den Gesetzmäßigkeiten dieser vorhergehend. Auch die innere Welt erhält also die Lebhaftigkeitsgliederung ihrer Gegebenheit durch die zwiefache Selektion des faktischen seelischen Seins und

---

1) Vgl. hierzu meine Ausführungen in dem Aufsatz »Selbsttäuschungen« und in meinem Buche »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«. Halle, 1913.

2) Ein eingehender Beweis dieser Sätze, die ich hier nur zur Vervollständigung des Gesamtbildes der Sache aufführe, muß späteren Arbeiten vorbehalten bleiben.



Lebens, welche durch die sinnlichen Funktionen und auf Grund der Bedeutung des seelischen Seins als Reizwert für den Leib und seine Organempfindungen erfolgt. Und in genau analoger Weise liegt der funktionellen Bewegungsstruktur des Leibkörpers und der Triebstruktur der Leibseele eben dieselbe einheitliche identische Struktur der Leibtendenzen zugrunde.[1] Von den Bewegungsorganen und den ihnen entsprechenden Systemen von Bewegungsimpulsen ist aber die Gesetzmäßigkeit jener Struktur wieder prinzipiell so unabhängig wie jene der funktionellen Sinnlichkeit von der Einrichtung der Sinnesorgane und der zu ihnen gehörigen Empfindungen. Endlich findet innerhalb der gesamten Sphäre des Leiblichen und des Lebens zwischen der Struktur von Bewegungstendenzen und der funktionellen Struktur der Sinnlichkeit das gesetzmäßige Verhältnis statt, daß die letztere von der ersteren abhängt, indem nur solche sinnlichen Funktionen (erst recht also ihnen entsprechende Sinnesorgane und Empfindungsfähigkeiten) sich jeweilig ausbilden, die für Gegenstände, die in den Zielrichtungen der leiblichen Bewegungstendenzen gelegen sind, geeignete Übertragungsmittel für mögliche Anschauung überhaupt werden können. Für die Grundbestimmung des Verhältnisses, das zwischen Ichmannigfaltigkeit und Leib besteht, gibt es – bei aller Verschiedenheit der Antworten im Spezielleren und bei Absehung von der metaphysischen Lehre zweier Substanzen – nur zwei verschiedene prinzipielle Antworten. Die eine lautet: Der Leib dissoziiert das Ineinander des Ich zu dem, was an Einzelerlebnissen in innerer Wahrnehmung an Gegebenheiten vorgefunden ist. Die andere lautet: Der Leib assoziiert ursprünglich voneinander geschiedene seelische Elementartatbestände zu einheitlichen Gebilden, schließlich zu der komplizierten assoziativen Verbindung eines »Ich«. Nach der letzteren Ansicht ist das Ich ein Konglomerat von Sachen und Prozessen, die an irgendwie gesonderte Erregungen des Leibes eindeutig geknüpft sind. Alle psychischen Einheitsbildungen hängen von den Verknüpfungen und Verknüpfungsarten dieser Erregungen in der Einheit des Leibes ab. (Assoziationistische Auffassung.)

Nach der anderen Ansicht ist das Ich die Einheit einer Mannigfaltigkeit des puren Ineinander; es ist Etwas, das nur an Fülle wachsen und abnehmen kann sofern es rein für sich mit Reduktion des Leibes gedacht ist: die Einheiten der beobachtbaren »Erlebnisse« aber sind Folge der Dissoziation dieser Einheit,

1) Hierbei ist »Tendenz« ein qualitativ identisches Bestandstück von Trieb und vitaler Bewegung.

die erst durch Ausdruck in einem Leibe und durch Verwertung der in jener Ichmannigfaltigkeit eingeschlossenen rein psychischen Inhalte für einen Leib und durch einen Leib stattfindet. Der Leib »sammelt« also hiernach nicht, sondern zersetzt und zerteilt jene Mannigfaltigkeit in einzelne Stücke, die empirischen Erlebnisse.

Die letztere Ansicht ist in ihrem Verständnis vor allem davon abhängig, daß man sehen lernt: daß die reinen psychischen Tatsachen eine besondere Form von Mannigfaltigkeit besitzen, eben jene des Ineinander im Ich. Diese Einheit entschwindet der Anschauung ebensowohl, wenn man sich das »Ich« den psychischen Erlebnissen irgendwie »gegenüber« denkt, »gegenüber« als einen zeitlich dauernden unveränderlichen Gegenstand, an dem die Erlebnisse vorüberfließen, wie wenn man es als diesen Strom selbst ansieht (als einen »Ereignisstrom«). Im ersten Falle wird dieses Ich ein völlig leeres »Einfaches« ohne alle Mannigfaltigkeit. Es erstarrt zu einem substanziellen X, dem man wieder ebenso unbekannte »psychische Dispositionen« usw. zuschreibt. Man sagt dann: die »vergangenen« Erlebnisse selbst haben keinerlei Sein; aber sie wirkten auf das »Ich« (= Seele) seinerzeit ein und ließen psychische Dispositionen zurück; diese sind durch irgendwelche Reize des Körpers auf die »Seele« wieder erregbar. Aber demgegenüber gilt: die vergangenen Erlebnisse haben durchaus nicht zu sein und zu wirken aufgehört: Sie existieren im Ich und »im« Ich – und die Wegnahme eines jeden dieser Erlebnisse würde auch prinzipiell das gegenwärtige Total-Erlebnis irgendwie variieren; sie sind lediglich nicht innerlich wahrgenommen, da es zu dieser Wahrnehmung einer Leibeserregung ähnlich jener bedarf, die, als sie erlebt wurden, stattfand; sie sind aber von der reinen inneren Anschauung umspannt und in rein psychischer Wirksamkeit in ihrer Totalität wirksam; sie »wären« aber auch alle im Ich wie das »gegenwärtige« Erlebnis gegeben, – wenn nicht der innere Sinn, wesenhaft mit einem Leibe verknüpft – sie für die Wahrnehmung ihres Seins und ihrer Wirksamkeit nach bestimmten Gesetzen zerteilte.

Sieht man die Irrung, die der Theorie der Seelensubstanz zugrunde liegt, ein und vermag gleichwohl dieses Ineinander einer echten Mannigfaltigkeit im Ich in seiner Eigenart nicht zu sehen, so setzt man das Ineinanderseiende von vornherein außereinander; man verliert das »im Ich« aus dem Blick und kommt nun dazu, den jeweiligen momentanen Wahrnehmungsgehalt innerer Wahrnehmung = dem Psychischen überhaupt zu setzen. Die »vergangenen Erlebnisse« existieren dann ebensowenig, als »psychische Dispositionen«

von ihnen existieren; sondern das Psychische überhaupt erscheint nun seinem Wesen nach als eine bloß jeweilige Jetzterscheinung, die (psychisch) unverbunden ist mit einer früheren Jetzterscheinung und die erst durch die kontinuierliche Existenz des Leibkörpers in der objektiven Zeit und durch physiologische Kausalität in ihm zu einem zusammenhängenden Ganzen wird (Epiphänomenalismus). Es gibt nun nur »physiologische Dispositionen«. Daß aber dann schon die Annahme – es gäbe überhaupt ein Psychisches, das über den gegenwärtigen konkreten Moment hinausreicht, eine philosophisch absurde wird, daß die Tatsache des Erinnerns völlig unbegreiflich wird –, duldet keinen Zweifel.[1]

Dies alles aber ist die Folge davon, daß man nicht sehen will, es gäbe eine psychische Mannigfaltigkeit – sowie Verbindungsarten in dieser –, die ein echtes »Ineinander im Ich« darstellt; ein echtes Sein des Erlebnisses »im« Ich und nicht außerhalb seiner. Fragt man also: Inwiefern »sind« die vergangenen Erlebnisse, so sage ich: Sie »sind« in meinem Ich, das in jedem seiner Erlebnisse anders »wird« – ohne sich doch dabei wie ein Ding zu »verändern«. Sie sind also nicht in einem mystischen Raume der Vergangenheit – gleichsam blutlose Schatten, die zuweilen an meine Gegenwart pochen, um hier vom Blute meines Lebens zu trinken. Aber ebensowenig darf man sagen, sie existierten als Erlebnisse nicht, sondern nur als »Dispositionen« einer »Seele«, oder als solche des Körpers. Ein nicht erlebtes (auch nicht unterbewußt erlebtes) Psychisches wäre eine rein transzendente Annahme, ein pures wegstreichbares Symbol, für das überhaupt nie eine Erfüllung in der Anschauung aufzuweisen wäre. Das vergangene Erlebnis ist »im« Ich selbst vorhanden und insofern als »wirksam« auch in innerer Anschauung noch gegeben, als jede Variation eines dieser Erlebnisse den jeweiligen Totalgehalt dieser Anschauung in einer bestimmten Richtung variieren würde. Von allen Punkten meines Lebens her »sprechen sie an«, »motivieren sie« in einer einheitlich erlebten Wirksamkeit jedes meiner fernen Erlebnisse. Aber darum sind sie doch für die innere, sinnlich bedingte Wahrnehmung, die – wie jede Sinneswahrnehmung wesenhaft leibbedingt und auf »Gegenwärtiges« beschränkt ist – nicht in ihrem besonderen positiven Gehalte

1) Schon die Annahme eines vergangenen Seelenlebens überhaupt ist unter dieser Voraussetzung eine völlig ungegründete; denn es ist klar, daß ich mir stets alles vergangene Seelenleben als aufgehoben denken kann – wenn nur alle physiologischen Dispositionen früherer Reizwirkungen erhalten bleiben – ohne daß sich im Gehalt meiner Jetzterfahrung das Geringste ändern müßte.



da — genau so, wie das für die äußere Wahrnehmung nicht gesondert da ist, was als Teil der »Situationseinheit« in der »Umgebung«[1] des Leibes gleichwohl jeden sinnlichen Erlebnisgehalt eigenartig mitbestimmt. Der Epiphänomenalismus verwechselt also die »Physiologie des inneren Sinnes« mit der Psychologie selbst. Denn die Behauptung, mein vergangenes Icherlebnis sei nicht, existiere überhaupt nicht, ist genau so unsinnig wie die Behauptung, es sei die Milieusonne nicht da, da ich sie eben nicht sehe.

Es ist also hier die Hauptsache, die rein psychische Mannigfaltigkeit, das Ineinander im Ich sich in seiner Eigenart zur Anschauung zu bringen, jenes Ineinander, das wachsen kann an Fülle der Mannigfaltigkeit und abnehmen — aber so, daß das Phänomen »Wachsen« ein unzeitliches Werden ist. Um es zu sehen, ist vor allem die Phänomenologie des »Sichselbsthabens« auszubauen. Es gibt einen Zustand, den die Sprache »Sammlung« nennt, d. h. konzentriertes Insichsein — gleichsam »tief Leben in sich«. Hier ist es, als sei unser ganzes seelisches Leben, auch das der Vergangenheit, in eins zusammengefaßt und als eines wirksam; es sind seltene Momente — z. B. vor großen Entscheidungen und Handlungen. Nichts »einzelnes« aus unseren früheren Erlebnissen ist dabei erinnert — aber alles ist irgendwie »da« und »wirksam«. Wir sind nicht leer dabei, sondern ganz »voll« und »reich«. Hier sind wir wahrhaft »bei uns«, »in uns«. Wirksamkeitserlebnisse sprechen uns von allen Punkten unseres Lebens her an, ein Abertausend ganz leiser »Rufe« aus Vergangenheit und Zukunft klingen in uns an. Wir »überschauen« unser ganzes Ich in all seiner Mannigfaltigkeit oder erleben es als Ganzes eingehen in einen Akt, eine Handlung, eine Tat, ein Werk. Und doch finden wir dabei gar keine einzelnen Erlebnisse unserer Vergangenheit »vor« — und spannen auf nichts davon die Aufmerksamkeit — auch nicht etwa »auf unser Ich«. Aber wir »erleben« dabei die Ichtotalität auf eine eigentümlich konzentrierte Weise. Eben damit aber ist eine überaus charakteristische und für jeden, der das Phänomen kennt, unverwechselbare Art der Gegebenheit des Leibes verknüpft. Die eigene Leiblichkeit ist dabei gegeben als ein Etwas, das jener konzentrierten Totalität »gehört« und worüber sie »Macht« und Herrschaft ausüben kann. Sie ist gleichzeitig gegeben als »nur gegenwärtig« und als ein Momentansein, das in eine als »dauernd« gegebene Existenz als Teilmoment eingeschlossen ist. Der jeweilige Inhalt der Leiblichkeit scheint dabei an dieser dauernden Existenz

1) Siehe zum Begriff der Umgebung Teil I, 3, S. 149.



gleichsam »vorüberzufließen«. Ein völlig umgekehrtes phänomenales Grundverhältnis dagegen besteht zwischen Ich- und Leibgegebenheit in Zuständen, die dem vorher beschriebenen entgegengesetzt sind und die das Gemeinsame haben, daß wir – gleichsam – »in unserem Leibe leben«. (So z. B. bei großer, sich aufdrängender Mattigkeit und Müdigkeit, bei starker Erschlaffung, im zeitweisen Aufgehen in leeren Genüssen und »Zerstreuungen« usw.) Hier wechselt das Niveau unserer Erlebnisexistenz eigenartig zwischen jener Ichtotalität mit dem Ineinandersein ihrer Gehalte und dem Leibich mit seinem Außereinandersein. Jetzt leben wir an dieser Leibesperipherie unseres Seins und dem extensiven Außereinander und Nacheinander seiner inhaltlichen Zustände. Ebenda, wo es vorher »voll« war, ist es jetzt »leer«. Und diese »Leere« ist uns selbst noch gegeben. Wir leben nun auch »im Moment«, und zwar im selben Maße als wir im Leibe leben; als er es ist, der gleichsam die »Ichstelle« besetzt; »Leben im Leibe« d. h. nicht ihn »gegenständlich« haben; dies ist gerade hier am meisten ausgeschlossen. Es heißt: Im inneren Erleben selbst »in ihm sein«, Sich-in ihm »wähnen«. Hier ist das Phänomen ungemein klar, daß nunmehr das rein Psychische, was noch gegeben und da ist, den Anschein eines »Abfließens« gewinnt; es ist dann, als wäre denken, fühlen usw. nur eine »kleine Bewegung«, die durch den Kopf und Leib »hindurchzieht«; der Leib, auch hier gegenwärtig und als gegenwärtig gegeben (und was ihn an Zuständen erfüllt), ist nun nicht »unser eigen« und unserer »Macht unterworfen« da, auch nicht als »nur momentan« gegeben, sondern er ist oder scheint unser Ich selbst zu sein und zugleich als das Feste, Dauernde kontinuierlich die objektive Zeit erfüllende Etwas, an dem das Psychische als das »Flüchtige« vorüberfließt.

Es sind durchaus nicht in erster Linie Beobachtungstatsachen und deren theoretische Verarbeitung, auch nicht irgendwelche willkürlichen methodischen »Zielsetzungen«, sondern die in diesen zwei Polen mannigfach wechselnder phänomenaler Arten und Weisen des unmittelbaren Sichselbstgegebenseins, auf denen die intuitiven Grundlagen der mehr materialistischen (und epiphänomenalistischen) oder mehr spiritualistischen (eine psychische Eigenkausalität behauptenden) Theorien beruhen. Auch hier eben gehen die Erlebensarten aller Beobachtung und Theorie vorher und bringen je nach ihrer Verschiedenheit auch ganz verschiedene Tatsachenkreise zur möglichen Beobachtung.

Es gibt eine Mehrheit solcher Niveaus oder solcher Niveauunterschiede der Ich-tiefe unseres Icherlebens, die scharf



und genau zu bestimmen sind[1]; jede hat ihre besondere Grundart der Verbindung der auf ihr erscheinenden Mannigfaltigkeit, resp. der Dinge und Vorgänge, welche die erklärende Psychologie ihnen in Symbolen zugrunde legt. Die peripherste Schicht besitzt die Verbindung der »Berührungsassoziation«; eine tiefere ist jene, auf der die Verknüpfung durch »Ähnlichkeit« herrscht; eine noch tiefere die der echten »Assimilation«; es folgen die reichen Schichten der verschiedenartigen Formen der Aufmerksamkeit (der triebhaften und willkürlichen, der passiven und aktiven, der sinnlichen und geistigen), an die sich die Interessenrichtungen und sie wieder fundierend die Einstellungsrichtungen anschließen;[2] an zentralster Stelle steht die einheitlich wachsende und abnehmende Wirksamkeit des rein psychischen Ich in seiner Mannigfaltigkeit selbst.

Diese Niveaus selbst und ihr Wechsel stellen zugleich die jeweiligen Stufen der *Daseinsrelativität* des Gegenstandes der inneren Anschauung resp. der inneren erlebten Wirksamkeit dar: d. h. Stufen der Daseinsrelativität der Ichtotalität. Der Wechsel aber dieser Niveaus ist nichts, was selbst noch irgendeiner Art der psychischen Kausalität unterworfen wäre: *Er folgt den in bezug auf alle psychische Kausalität »freien« Akten der Person* und dem Maße und der Art ihrer »Selbststellung«. Psychische Kausalität ist also in *letzter* Linie immer Ichkausalität, d. h. erlebte Wirksamkeit des einheitlichen Ich. Sie ist als solche wesenhaft individuelle Kausalität, d. h. eine solche, in der keine »gleichen Ursachen« und »Wirkungen« wiederkehren, also jede Ichänderung abhängt von dem Ganzen der Erlebnisreihe des Ich bis zu dieser Änderung. Diese *reine psychische Kausalität* ist es, die wir auch Motivationskausalität nennen können und die nach allen Richtungen zu erforschen Aufgabe der *verstehenden Psychologie* ist — der Grundlage der Geisteswissenschaften. Sie »erklärt« nicht, sondern »versteht« alle Einzelvorgänge individueller oder typischer psychischer Einheiten auf Grund von deren individuellem oder typischem Gehalt; sie sieht also *nicht* ab von der »Individualität« oder den »Typen« der jeweiligen Ichtotalität, sondern hält gerade *diese fest* und macht sie zu dem besonderen Gegenstand, aus dem heraus sie »versteht«.

Obgleich durch sie alles *rein* seelische Sein und Geschehen ein-

1) Ihre genauere Bestimmung muß anderen Arbeiten, die ich später zu veröffentlichen gedenke, vorbehalten bleiben.

2) Die Begriffe Interesse und Einstellung haben im I. Teile eine genaue Umgrenzung gefunden.



deutig bestimmt ist, ist aber doch kein einziger konkreter psychischer Vorgang, wie er innerer Beobachtung gegeben ist, durch sie eindeutig bestimmt. Denn zu dieser Bestimmung bedarf es nun ja außerdem der Kenntnis des psycho-physiologischen Mechanismus des »inneren Sinnes«, d. h. der Spaltungs- und Zerteilungsgesetze, nach denen die rein aus sich heraus und verstehbar sich entfaltenden Ichtotalitäten durch ihre leiblichen Organisationen zerlegt und dissoziiert werden. Erst indem wir von Sein und Wirksamkeit der stets individuellen Ichtotalität ausdrücklich absehen, können wir nun diese Gesetzmäßigkeiten – nach gewissen gleich zu besprechenden Prinzipien der Reproduktion, der Assimilation, Assoziation, Determination usw. – rein für sich erforschen. Diese Aufgabe allein ist Gegenstand der Psychologie als »Naturwissenschaft«, d. h. der »Physiologie des inneren Sinnes«. Für jedes der »Niveaus« gibt es hier aber besondere nichtinduktive Prinzipe der Erklärung. Diese letztere »Psychologie« allein ist es, die nicht »versteht«, sondern »erklärt«, d. h. psycho-physiologische Kausalgesetze objektiv realer Elementarvorgänge aufstellt, die so »unverstehbar« sind wie die Tatsachen des freien Falles.

Erst die Superposition der konkreten Motivations- oder Verständniskausalität mit diesen psychophysiologischen Gesetzmäßigkeiten also ergibt – und auch dies noch unter Absehung von den »freien« Personakten – eine wahrhaft eindeutige Bestimmung davon, was psychisch in concreto geschieht; analog so wie es in der Natur für jeden konkreten Gegenstand der äußeren Wahrnehmung und seine Beschaffenheit einer physikalischen plus physiologischen Erklärung zugleich bedarf.[1]

Die Verkennung dieses verwickelten Sachverhaltes und die Meinung, es gäbe nur Physiologie des inneren Sinnes – die in den Assoziationsprinzipien ihre a priori materialen Voraussetzungen hat, – ist die Folge genau derselben Täuschung, welche zur Annahme führte, die mechanische Naturansicht gäbe ein Bild der absoluten Naturwirklichkeit: die Nichtachtung der Tatsache, daß die Gegenstände sowohl der Assoziationspsychologie als der mechanischen Naturlehre daseinsrelativ sind auf ein leibliches Lebewesen überhaupt und seine Tendenz, sein seelisches Erleben (resp. den Gehalt seiner äußeren Anschauung) im Sinne der Leibtendenzen zu verwerten; desgleichen

1) Vgl. hierzu Teil I, S. 154. Das Wort physikalisch wird hier natürlich nicht für Physik im engeren Sinne, sondern für die Totalität der Naturwissenschaft vom Toten überhaupt, »physiologisch« aber für die Totalität der Wissenschaft vom Leben gebraucht.



die Nichtachtung des Prinzips technischer Zwecksetzung (für die Psychologie pädagogischer, staatsmännischer, ärztlicher Zwecksetzung usw.), vermöge dessen an dem Gegebenen der inneren (resp. äußeren) Anschauung nur die Elemente ausgewählt werden, die noch eine direkte Abhängigkeit von möglichen leiblichen Erregungen besitzen und darum auch durch mögliche Einwirkung auf den Leib von außen her bestimmbar sind (resp. durch Leibbewegung nach außen technisch beherrschbar sind). Innerhalb der »rein« seelischen Kausalität ist eben gar nichts »vorauszusehen« und nichts zu berechnen; denn jede Ursache hat hier nur einmal ihre Wirkung. Wohl ist der formal aprioriscbe Satz: Gleiche Ursachen — gleiche Wirkungen streng wahr; aber dieser Satz »gilt« hier nicht, da es hier »gleiche Ursachen« eben nicht gibt! Wo es dies nicht gibt, gibt es aber auch nichts zu »lenken«. Der »moderne« Mensch in seinem Heißhunger zu »lenken« wollte, wie zuerst in der äußeren Natur, schließlich auch in der Seele nur das »Lenkbare«, d. h. die assoziativ-mechanische Seite der Seele als seiend anerkennen und so erblindete auch sein inneres Auge für das Amechanische in ihr. Da ihn in seiner erzieherisch-technischen Einstellung nur interessierte, was als vom Leibe abhängig auch noch durch Einwirkung von außen berechenbar und abzuändern ist, so kam er schließlich zum Satz, daß das Ich nur ein »Bündel von Assoziationen« zwischen Derivaten der Empfindung sei. Sowenig aber faktisch irgendein physischer Mechanismus ein konkretes Naturgeschehen eindeutig bestimmt und es vielmehr immer noch eine Unendlichkeit von ausdenkbaren Mechanismen gibt, welche die betreffende physische Erscheinung ebensogut erklären können, so wenig ist auch irgendein konkretes psychisches Geschehen durch den Assoziationsmechanismus eindeutig bestimmt, der ja nur in seinem Erscheinen vor dem inneren Sinn funktioniert.

g) Apriorisch materiale Prinzipien der erklärenden Psychologie.

Ein rein psychisches Erlebnis hat mithin seine primäre Bestimmtheit allein — unabhängig von aller möglichen Frage, zu welcher Zeit es stattfand, desgleichen in welchem Leibe für seine Wahrnehmung ein Korrelat irgendwelcher Art besteht — darin, daß es dieses oder jenes individuellen Ichs Erlebnis ist. Erst durch seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten individuellen Ich findet es in der Totalität aller möglichen »Innenwelt« als dem Ganzen des durch innere Wahrnehmung Zugänglichen gleichsam seine Seinsstelle. Die beiden gebräuchlichsten »Bilder«, sich das Ich entweder wie einen



über einer strömenden Bewegung erhabenen dauernden Punkt zu denken, der — wie ein Mensch auf einem Turme in einen unten vorüberfließenden Strom — blickt und jene Strömung wahrnimmt, oder es mit dem »Zusammenhang« jener Strömung gleichzusetzen, sind daher gleichmäßig irreführende Analogien gegenüber dem Tatbestand; die Schiefheit des zweiten Bildes ist nur die Reaktion gegen die Schiefheit des ersten. Das individuelle Ich »dauert« so wenig, daß es — seiner Ichheit unbeschadet — sich vielmehr in jedem seiner Erlebnisse »ändert«.[1] Und es ändert sich — eben allein »in« seinen Erlebnissen; nicht so also, daß die Erlebnisse in ihm die Änderung »verursachten«, als wäre das Ich und sein Erlebnis zuerst getrennt. Ja: dieses »Anderswerden« in seinen Erlebnissen und dies Anderswerden auf seine individuelle Art — das ist der ganze Gehalt seiner »Existenz«. Die Erlebnisse bleiben im Fortgehen seines Anderswerdens nicht »irgendwo« in einem mystischen Raume in seiner »Vergangenheit« zurück — um etwa daraus wieder hervorgeholt werden zu können; sowenig, wie seine »zukünftig« genannten Erlebnisse aus einem Raume oder einer Sphäre »Zukunft« in es nur hineinwanderten —, als wären sie vorher schon dagewesen. In dem Anderssein selbst seiner besteht vielmehr das ganze Erlebthaben der betreffenden Erlebnisse. Und ebensowenig darf gesagt werden, das vergangene Erlebnis gehöre zwar dem Sein an, aber eben nur dem Vergangensein; es habe aber in jenem dauernden, über der Strömung stehenden Ich eine Disposition (eine »psychische Disposition«) zurückgelassen, durch welche es für das »gegenwärtige Ich« einen Kausalfaktor darstellt — z. B. für sein zukünftiges, mögliches Erleben —, darunter auch des Erinnerungserlebnisses an jenes »vergangene Erlebnis«. Dieses Bild ist erstlich darum schief, da es ein solch »nicht erlebbares Erlebnis« nicht gibt, d. h. ein solches, das wesenhaft nur und nur »Disposition« wäre. Denn man mache sich doch klar: Wie in aller Welt wäre ein solch »vergangenes Erlebnis« in seiner Existenz — die doch Voraussetzung ist dafür, daß es eine »Disposition« setzen kann — auch nur wesensmöglich feststellbar, wenn die Erinnerung an es (oder das »Nachleben« seiner) selbst wieder nur in der Aktualisierung jener seiner »Disposition« bestände? Hier ist das vergangene Erlebnis selbst ein pures »Ding an sich«, das man beliebig streichen und setzen könnte, ohne an dem jeweiligen

1) Ver-ändert wäre zu viel gesagt. Ver-änderung setzt Sukzession und Dauer voraus. Änderung enthält nur ein Anders-werden oder ein Anderssein im Werden. »Werden« aber enthält nichts von Zeit, sondern allein die Kontinuität des Übergangs von »Sosein« und »Anderssein«.



Erlebnisbestand eines Individuums das Geringste zu ändern. Dazu würden die Erlebnisse des Ich, die wir »vergangene« nennen, das erlebte Ich jeweilig ganz ungeändert lassen — sofern es nur ihrer sich nicht erinnerte — eine Annahme, die aller Erfahrung ins Gesicht schlägt. Kein Wunder denn auch, daß gegen diese bildhafte Deutung sofort wieder eine andere reagiert, die das Psychische überhaupt und wesenhaft — nicht wie wir an ein aktuelles individuelles Ich — sondern an eine jeweilige Gegenwart knüpft, ja das Ich selbst daran knüpft und sagt: es gibt ursprünglich nichts als das gegenwärtig und das als gegenwärtig Bewußte, z. B. das, was ich gegenwärtig empfinde, denke usw.; alles übrige sei nur eine Modifikation des Leibes, ja des Körpers, eine »physiologische Disposition« dafür, daß in einen jeweiligen psychischen Gegenwärtigkeitszusammenhang ein neuer Inhalt eingehe. Hier wird das Ich also völlig weggestrichen und an seine Stelle tritt der Leib als das einzige kontinuierlich Dauernde, dessen wechselnde Modifikationen Erlebnisse zu Epiphänomenen haben, die untereinander jedes Zusammenhangs und jeder selbständigen Einheitsform entbehren. Wer sähe aber hier nicht den phänomenologischen Grundirrtum? Er besteht offenbar darin, daß das »gegenwärtig Bewußte« ohne weiteres auch zu einem »als gegenwärtig Bewußten« gemacht wird: So als ob nicht jeder Bewußtseinsmoment (im Sinne des »jeweilig gegenwärtig Bewußten«) sich wesensgesetzmäßig in die Teilinhalte eines als gegenwärtig Bewußten, eines (im Akte des Erinnerns resp. Nachlebens) als vergangen Bewußten und eines (im Akte des Erwartens resp. Vorlebens) als zukünftig Bewußten konstituierte; man redet so, als ob der Erinnerungsakt, der Erwartungsakt und deren »Gehalte« »zunächst« nur Teile wären des »als gegenwärtig« bewußten »Gehalts«, bei Erinnerung also ein gegenwärtiges »Erinnerungsbild«, bei Erwartung aber ein »Erwartungsbild« zuerst »vorgefunden« wären, die dann durch allerhand Manipulationen (seien es Projektionen, Rejektionen, bloße Urteile über »symbolische Funktionen« dieser »Bilder«) in eine Vergangenheits- resp. Zukunftssphäre erst hineingerieten. Das alles ist völlig leere, die Tatsachen umstürzende Konstruktion einer naturalistischen Seelenauffassung. Weder Erinnerungsakt noch Erwartungsakt noch ihre positiven Gehalte sind »als gegenwärtig« gegeben: Die Akte nicht, da sie als zeiterfüllend überhaupt nicht erlebt werden; die Gehalte nicht, da sie als unmittelbar vergangen resp. als zukünftig von vornherein gegeben sind. Wenn wir, abgesehen hiervon, die Akte (in einem nichtphänomenologischen Sinne) »gegenwärtig vollzogen« nennen, so gewinnt diese Aussage ihren Sinn

erst dadurch, daß es sich hier um Ichakte handelt und daß zu jedem Ich ein Leib gehörig ist, der auch als gegenwärtig gegeben ist und nur so gegeben sein kann.[1] Und es wird nun weiter ein für die erklärende Psychologie apriorischer Satz, daß es für den realen Vollzug von Akten dieser besonderen Art sowie daß es für die Selektion gerade dieser und nicht jener Inhalte aus den möglichen Inhalten, die Erinnerung und Erwartung des betreffenden Ichindividuums überhaupt umspannt, auch leibliche Korrelatvorgänge geben muß (für die Erinnerung eine ihren Sonder-gehalt »reproduzierende« Ursache, für die Erwartung eine ihren Sonder-gehalt »determinierende Tendenz«). Ebendasselbe gilt aber auch für den Akt der (inneren) Wahrnehmung und seinen »als gegenwärtig« gegebenen rein psychischen Gehalt. Auch dieser Akt ist nicht »als gegenwärtig« erlebt, sondern ist »gegenwärtiger Akt« nur aus demselben Grunde, aus dem es auch Erinnerungs- und Erwartungsakt sind. Sein »als gegenwärtig« gegebener Gehalt aber ist wesenhaft nur Teilgehalt des vollen konkreten Totalgehalts eines Bewußtseinsmoments, also stets umflossen von einem Vergangensein und Zukünftigsein. Und welchen Bewußtseinsmoment meines ganzen Lebens auch die innere Anschauung treffe, so enthält jeder selbst wieder diese Dreiteilung eines Gegenwärtigseins – Vergangenseins und Zukünftigseins. Nicht also erst eine vermeintliche Vielheit stromartig aufeinanderfolgender Bewußtseinsmomente ergibt diese Erstreckungen und ihre Sphären, sondern jeder dieser Bewußtseinsmomente trägt sie in sich, mag er selbst auch nur einen unteilbaren Augenblick erfüllend gedacht werden; nicht erst der »Strom«, sondern jeder seiner »Querschnitte«.[2]

1) Erinnere ich mich an etwas, das seinerzeit gegenwärtig war, z. B. wie ich als Kind vor einem See stehe, so gehört das »Gegenwärtigsein« dieses Gehalts selbst zum umfassenden Gehalte des Erinnerns, der selbst »als vergangen« gegeben ist. Es sind daher ganz verschiedene Dinge: Sich der seinerzeitigen Gegenwart eines Erlebnisses erinnern und sich des Erlebnisses erinnern. Im ersten Falle steckt das Leibphänomen immer als Teil in dem Erinnerungsgehalte drinnen. Ich sehe »mich« im Erinnern vor dem See stehen im Unterschiede zu »Ich erinnere mich daran, daß ich vor dem See stand«.

2) Als phänomenalen Tatbestand gibt es einen solchen »Bewußtseinsmoment« ja überhaupt nicht. Erst durch die Zugehörigkeit einer (inneren) »Bewußtseinseinheit von« zu einem (wesenhaft gegenwärtigen) Fall von Leibgegebenheit kann die betreffende Bewußtseinseinheit auch selbst eine »gegenwärtige« heißen. Auch damit aber ist noch kein »Bewußtseinsmoment« gegeben. Erst durch die weitere Einordnung des Körperleibes, der wieder zu dem Falle von Leibgegebenheit notwendig »gehört«, in die objektive



Indem wir sagen, daß das als gegenwärtig gegebene psychische Erlebnis stets Teil einer Totalgegebenheit ist, die sich auch in die Richtung des Vergangen- und Zukünftigseins erstreckt, ist auch ohne weiteres mitgesagt, daß »das Ich«, das den Erlebnissen als erlebend immer mitgegeben ist, nicht etwa eine »Synthese« von etwa »zunächst« nur gegebenen »Gegenwartsichen« bildet. Es gibt ja so etwas wie ein »Gegenwartsich« als phänomenale Tatsache gar nicht. Alles als gegenwärtig Erlebte ist wesensnotwendig gegeben auf dem Hintergrunde jener Totalgegebenheit, in der wiederum das Ganze des individuellen Ich – zeitlich ungeteilt – intendiert ist. So erscheinen alle Erlebnisse – gleichgültig, ob sie selbst wiederum »als gegenwärtig«, »als vergangen« oder »als zukünftig« in jener Totalgegebenheit gegeben sind –, wesensnotwendig auch auf dem Hintergrunde des ganzen Lebens, welches jenes intendierte Ich erlebt – gleichgültig, wie viel oder wie wenig von diesem »ganzen« Leben gerade gegeben sei.

Es ist also erstens klar, daß die sogenannte Ichidentität nicht erst durch Identifizierungsakte, die auf die Erlebnisgehalte gingen und ihre Sinnbeziehungen untereinander, sich konstituiert. Sie ist vielmehr die individuelle Art des Erlebens aller solcher Gehalte, die als unmittelbar dieselbige gegeben ist. Alle Identifizierung von Gehalten, die z. B. in verschiedenen Aktqualitäten vorliegen (z. B. Erinnern »desselben«, was ich »wahrnahm«; jetzt wahrnehmen, was ich vorher nur »vorstellte« oder »urteilte«, jetzt »wissen«, was ich vorher nur »vermutete« oder »bezweifelte« oder »dahingestellt sein« ließ usw.) hat diese unmittelbare Identität des Erlebens zur Voraussetzung. Und es gilt weiter, daß mit den sich vollziehenden Akten des mittelbaren »Erinnerns von etwas« z. B., die an die Phänomene anknüpfen, welche in der Sphäre des unmittelbaren Erinnerns noch gegeben sind (an erster Stelle an Werte, wie ich früher zeigte), auch ein besonderes Kontinuitätsbewußtsein (hier Kontinuitätserinnerungsbewußtsein), stattfindet und erlebt ist. Dieses »Kontinuitätsbewußtsein« ist nicht etwa ein »kontinuierliches Bewußtsein« als ein die Zeit stetig erfüllendes Bewußtsein. Ein solches braucht es durchaus nicht zu geben. Im tiefsten Schlaf, in der Ohnmacht usw., ist

Zeit, die der Mechanik zugrunde liegt und die nichts mehr von Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft in sich enthält, kann jener Fall von Leibgegebenheit selbst (indirekt) der objektiven Zeit eingeordnet und im doppelten Sinne »indirekt« auch die ihm zugehörige Bewußtseinseinheit als einen »Moment dieser Zeit« erfüllend gedacht werden.



ein Bewußtsein vielleicht überhaupt nicht da. Aber wann immer und wie oft immer »dasselbige« erinnert wird, muß mit dem jeweilig neuen Erinnerungsakt auch noch ein unmittelbares Bewußtsein von derselben Sinnbezüglichkeit der früheren Erinnerungsakte »auf dasselbe« mitgegeben sein — wenn es nicht zur Vorstellung kommen soll, daß eine Reihe bloß völlig inhalts g l e i c h e r Vorkommnisse früher erlebt wurden.[1]

In ganz analoger Weise wie in dem ebengenannten Falle gilt aber dasselbe nicht nur für je eine Mehrzahl von Akten derselben Qualität untereinander (Erinnerungsakte an »dasselbe«, Erwartungsakte »desselben« usw.), sondern nicht minder auch von Akten verschiedener Qualität wie Wahrnehmen, Vorstellen, Erinnern, Erwarten, Urteilen, Begehren, Lieben usw. Jeder der bekannten Versuche, jene Inhaltsidentität, die z. B. in Aussagen vorliegt wie »ich stelle jetzt vor, was ich vorhin wahrnahm«, »ich erinnere jetzt den vorhin wahrgenommenen Ton c«, »ich liebe eben das, was ich erwarte«, anstatt als ein letztes Urphänomen anzusehen, noch »erklären« zu wollen so z. B., daß »zunächst« eine Reihe zeitlich getrennter Erlebnisse angenommen wird, die sich nur in einer Richtung besonders ähnlich sein sollen — z e r r e i ß t die Einheit des Ich, ohne sie durch noch so subtile und verwickelte »Hypothesen« wieder herstellen zu können. Das Problem ist eben n i c h t, w i e es zur Sinnidentität zeitlich und qualitativ so verschiedener Akte kommt. Dies ist vielmehr das gar nicht in Frage zu ziehende U r p h ä n o m e n. Das Problem ist vielmehr: Wie kommt es zur Voraussetzung des erklärenden Psychologen, daß es z. B. j e t z t ein Erinnerungserlebnis und ein »Erinnerungsbild« gibt, vor 3 Minuten aber ein Wahrnehmungserlebnis »des Tones c« — beide eingeordnet in die objektive Zeit und durch so etwas wie »Reproduktion« verbunden, durch etwas also, von dem wir phänomenal gar keine Ahnung haben? Desgleichen: wie kommt es dazu, daß man Wahrnehmungsvorgänge und Vorstellungs- und Erinnerungsvorgänge als verschiedene Klassen von Vorgängen ansieht usw.? Wie kommt es zur Zerreißung des also unmittelbar sinngeeinten? Ja, wir müssen das Problem noch erweitern.

Es steht nicht immer so, daß wir uns der Identität der Sinnbezüglichkeit eines eben vollzogenen Aktes mit früher vollzogenen Akten derselben oder verschiedener Qualität in der Weise bewußt

1) Die von einem Schüler Picks kürzlich beschriebene Erscheinung, die man reduplikative Paramnese genannt hat (siehe Spechts Zeitschrift für Pathopsychologie, 4), scheint mir auf dem Ausfall des oben »Kontinuitätserinnerungsbewußtsein« Genannten zu beruhen.



sind, daß wir auch jene Akte zeitlich lokalisieren können; oder ihre Qualität nach verschiedenen Richtungen möglicher Qualifizierung angeben oder das verschiedene Aussehen des identisch Gemeinten, z. B. eines Gesichts im früheren Akte derselben Qualität auch angeben können. Z. B. besteht häufig das Erlebnis bloßer »Selbigkeit« eines Wahrgenommenen mit »einem« irgendwo, irgendwann, irgendwie schon »Gegebenen«, ohne daß diese unbestimmten Stellen irgendwie inhaltlich erfüllt wären. Wir wissen eventuell auch nicht: haben wir »dasselbe« früher schon einmal nur »vorgestellt« oder »wahrgenommen«; oder hat man uns davon erzählt; und wieder haben wir es — wenn wahrgenommen — »gehört« oder »gesehen«. Ja, jene »Selbigkeit« kann da sein und den Gehalt umkleiden — ohne daß auch nur die Idee eines früheren Erlebens und einer nur möglichen Erinnerung (»Erinnernkönnen«) vorhanden ist, die sich vielmehr erst auf Grund des Phänomens der »Selbigkeit« einstellt. Die bloße erlebte Beziehung »Dasselbe wie ... x« oder »Ähnlich wie ... y«, »Anders als ... z«, »Verschieden von ... a«, »Analog wie ... b«, »Schöner als ... c«, »Ebensogut wie ... g« usw. lenkt dann den Blick erst in die Richtung auf eine bestimmtere Erfüllung dieser x, y, z usw. Der Ton c im obigen Beispiel kann — z. B. im mählichen Verklingen — noch gegeben sein, ohne daß uns mitgegeben ist, ob wir ihn aktuell hören oder nur »innerlich hören« in unmittelbarer Erinnerung. So kann auch in dem unmittelbaren »Ganz anders als ...« bei einem eintretenden Ereignis es erst zum Bewußtsein kommen, daß irgendeine Erwartung und zwar eine Erwartung in einer diesem Gehalt entgegengesetzten Richtung bestanden hatte. Diese und ähnliche, beliebig zu häufende Tatsachen desselben Typus können nicht damit abgetan werden, daß man z. B. sagt, es handle sich hier nur um ein »Vergessen« der zu x, y, z gehörigen Gehalte. Abgesehen von den schwierigen Problemen, die im »Vergessen« (im Unterschiede von bloßem Nicht-erinnern) selbst liegen — es ist doch eben die Frage, wieso die Sinnbezüglichkeit des Gegebenen auf das hier als nicht aktuell gegeben Figurierende für das Bewußtsein nicht mit vernichtet ist, ja sein muß. Weder der vorliegende Gehalt allein, z. B. der erinnerte Ton c, noch die Aktqualität, in der jener Gehalt vorliegt, noch die Subsumierbarkeit der betreffenden Relation »gleich wie«, »dasselbe wie« unter die Begriffe der betr. Relation »Gleichheit«, »Ähnlichkeit« usw. kann diese Erlebnistatsachen irgendwie verständlich machen. Auch die Annahme, es werde hier eben noch Abstraktes erinnert — ohne das zugehörige Konkrete —, macht nichts verständlich. Denn entweder es wird zugegeben, daß Abstraktes nicht auch »abstrahiert«

von einem vorher gegebenen Konkreten zu sein braucht, also der Gehalt eines Abstrakten auch als selbständiger Gehalt ursprünglich gegeben sein kann — der dann nur in der Beziehung auf ein Konkretes »als« abstrakt erscheint — dann ist diese Annahme nicht geeignet, unsere Auffassung irgend zu erschüttern; oder es wird das Abstrakte selbst wieder auf eine bloße Aufmerksamkeitstatsache und ein »Absehen von« zurückgeführt, wobei sich dann dieselbe Frage wie beim »Vergessen« wiederholt. Nein: diese und ähnliche Tatsachen zeigen nicht, daß die Sinnbezogenheiten der Aktgehalte aufeinander (trotz deren qualitativer und zeitlicher Verschiedenheit) irgendwelche Bewußtseins verminderungen von verschiedenen, konkreten und von Hause aus zeitlich verschieden lokalisierten Erlebnissen darstellen, sondern sie zeigen umgekehrt, daß sie so ursprünglich sind und so ursprünglich und selbständig auch gegeben sind, daß sie auch ohne diese so gedachten Erlebnisse noch da sein können — und daß sie es sind, welche auch in dem Falle, wo die x, y, z mit zeitlich und qualitativ und inhaltlich bestimmten Erlebnissen erfüllt gegeben sind, das Gegebensein dieser und keiner anderen Erlebnisse (die gleichfalls reproduzibel wären), von vornherein bestimmen.[1]

Die Erweiterung des Problems, das wir dem falsch gestellten entgegensetzen, auf welche Weise denn der im jetzigen Erinnerungserlebnis gegebene Ton c mit dem wahrgenommenen Ton c zur Identifizierung komme, lautet daher: Wie kommt es von dem zeitlosen Sinnzusammenhang und von der zeitlosen Sinnkontinuität aller von einem persönlichen Wesen — hier standen nur die Ichakte zur Untersuchung — vollzogenen Akte, wie kommt es weiter vom identisch individuellen Erleben dieser Erlebnisse, trotz verschiedener Aktqualitäten und scheinbar innerhalb der objektiven Zeit verschiedener Akte zum Bilde jenes Abflusses der Akterlebnisse in der Zeit, bei dessen ursprünglicher Setzung doch jener zweifellos vorhandene Sinnzusammenhang nicht wiederzugewinnen wäre?

Noch einmal ein synthetischer Blick auf den Tatbestand. So wenig mir in diesem Augenblick in innerer Wahrnehmung von mir und meinem Leben gegeben sein mag: Auch in diesem Wenigen steckt:

1) »Bedeutungsrichtungen« oder Richtungen des möglichen »Bedeutens von etwas« sind es auch, welche den zeitlichen Ablauf der bildmäßigen Vorstellungen des Individuums bestimmen, resp. der Sinnzusammenhang einer Mehrheit sich kreuzender Bedeutungsrichtungen — wobei die Wertbedeutungen einen Vorrang in der Determinierung aufweisen.



1. die Intention auf die Totalität meines individuellen Ich, das keiner Zusammenstückelung aus diesem Momentich und früheren Momentichen bedarf und das sich in jedem Erlebnis als das Erlebende weiß.

2. Neben der Gegenwartssphäre eine Vergangenheits- (Erinnerungssphäre der unmittelbaren Erinnerung) und eine Zukunftssphäre (Erwartungssphäre der unmittelbaren Erwartung).[1]

---

1) Wer sagt, »Erinnerung« bedeute nichts anderes als: Besitz eines gegenwärtigen Bildes und Urteil, daß etwas ihm Entsprechendes in der Vergangenheit liege; und wahr sei dieses Urteil, wenn sich ein Erwartungsurteil einer möglichen Wirkung des als vergangen Angenommenen erfülle oder auch nur die Erwartung eines Wiedererscheinens eines ähnlichen Erlebnisses — dem halte ich entgegen: 1. Er möge angeben, wie sich die bloße Urteilserinnerung, z. B. ich hätte geurteilt, »daß ich diese Landschaft sah«, von einem »Sehen« der »Landschaft« in der Erinnerung unterscheidet; resp. von einem Urteilen im erinnernden Sehen, »daß ich diese Landschaft sah«. 2. Woher hat er außer dem gegenwärtigen »Erinnerungsbild« und dem Urteil das Datum »Vergangensein«, in das er doch das Etwas setzt, das dem gegenwärtigen Bilde korrespondieren soll? Oder: Wieso enthält die »symbolische Funktion« des Bildes außer dem »Symbol von Etwas« überhaupt auch noch das Symbolsein von Vergangenem? Wenn er antwortet, das Wort »vergangen« bedeute nichts anderes als die Zeitdauer, die bis zu 4 Uhr — angenommen, die Uhr zeige »jetzt« diese Zeit — ablief, so muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die von Uhren gemessene Zeit nicht eine Spur von »Vergangenheit«, »Gegenwart«, »Zukunft« enthält und also gefragt werden muß, wieso und warum er gerade diese Zeitdauer »vergangen« nennt und nicht eine beliebige andere, die von einem willkürlich gewählten Punkte der objektiven kontinuierlichen Zeit (und jeder Punkt ist hier »willkürlich«) gleichfalls bis zu diesem Punkte ablief. Die Sache liegt doch so: Eben weil es ganz relativ auf den wesensgesetzlich »gegenwärtigen« »Leib« und die damit gegebene Vergangenheits- und Zukunftssphäre ist, was an objektiver Zeitdauer und ihrem Inhalt sich jeweilig als »gegenwärtig«, »vergangen«, »zukünftig« darstellt, ist das Vorhandensein jener Zeiterstreckungen selbst eine nicht relative, sondern eine absolute Tatsache. Nicht mein Leben vor 4 Uhr ist mein vergangenes Leben; sondern mein mir in der Vergangenheit, in dieser unmittelbar gegebenen Erstreckung gegebenes Leben fällt mit der Zeit vor 4 Uhr zusammen, indem es deren Gehalt »gleichzeitig« ist — gleichzeitig in der absoluten Zeit (die von der objektiv meßbaren verschieden ist), in der mein Leib einen bestimmten Punkt einnimmt. 3. Wieso erwartet er dann ein Wiedererscheinen eines ähnlichen Erlebnisses (ähnlich dem in der Vergangenheit angenommenen), wenn er noch nicht weiß (in unmittelbarer Erinnerungsevidenz), er habe es erlebt? Und es soll doch die Frage, ob Erinnerung vorliegt oder nicht, erst durch die Erfüllung dieser Erwartung bestätigt werden. Faktisch erwarten wir diese Wiederkehr des Ähnlichen nur da, wo wir evident zu wissen wenigstens meinen, daß uns in der Erinnerung das Erlebnis selbst in der Vergangenheit gegeben ist. Nicht aber besteht dies Gegebensein in einer Erwartungserfüllung. (Vgl. auch den analogen Fall in »Selbsttäuschungen«, s. Anm.). 4. Bei der Erwartung liegt es

3. Innerhalb dieser Gegebenheiten wieder alle Arten von Sinnzusammenhängen des noch Gegebenen mit nicht mehr aktuell Gegebenem, aber doch nach beiden Richtungen des Vergangenseins und Zukünftigseins durch dieses Zusammenhangserleben gleichsam Angesprochene und Mitberührte — gleichgültig welchen Zeitpunkten »meines« in der objektiven Zeit dauernden Körperleibes und aller mit ihm in kausaler Verknüpfung stehenden anderen Körper die Aktualität des betreffenden Erlebnisses zugeordnet ist.

Dies ist jedenfalls ein Wesenstatbestand, der mit jeder Innenwelt gegeben ist.

Wie aber stellt sich die Antwort auf das obige Problem?

Die natürliche Erfahrung von seelischem Sein als solche weiß von der assoziationspsychologischen Auflösung der lebendigen Icheinheit in nur objektivzeitlich geschiedene Momente, sie weiß von jener Auflösung der Sinneinheit der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse — dies ist zweifellos — nichts. Aber sie weiß als solche ebensowenig von einem unzeitlichen Ineinander jener Mannigfaltigkeit, in welcher Form außer der zeitlichen Scheidung die einzelnen Erlebnisgruppen Einheiten des Sinnes bilden und schließlich untereinander eine Sinneinheit im Totalsinn des erlebenden Ich besitzen. Was vielmehr die natürliche Erfahrungsform gibt, das scheint eine Art mixtum compositum dieser beiden Zusammenhangsarten. Wie sie das Ich, seine Gefühle und Gedanken in vager Weise »in« den Leib, den »Kopf« usw. zu setzen pflegt, und sie auch mit einem Spaziergang z. B. sich irgendwie mit durch den Raum bewegen läßt, so verlegt sie auch die Erlebnisse in vager Weise in die Zeit und läßt sie hier, freilich unter Festhaltung einer ebenso vagen inhaltlichen Ichidentität und Dauer abfließen. Auch die empirische deskriptive Psychologie — ich meine die streng empirische, die von der äußerst konstruktiven Assoziationspsychologie genau so weit absteht wie von irgendeiner anderen Seelentheorie — findet neben der assoziativen Verbindung auch vorwiegende Sinnverbindungen; und erst im Falle eines pathologischen Zerfalls des Seelenlebens gewinnen die assoziativen Verbindungen über jene des Sinnes ein stärkeres Übergewicht (z. B. Ideenflucht). Die dankenswerte Denkpsychologie der Külpeschen

---

ja überdies analog. Oder soll es ein »unmittelbares Erwarten von« geben und ein Erinnern nicht? D. h. in ganz irriger Weise Erinnerung auf Erwartung fundieren. Soll etwa z. B. ein historisches Ereignis nur dann als historisch wirklich gelten, wenn wir noch eine Wirksamkeit seiner in der Zukunft erwarten dürfen? Dies wäre die ödeste pragmatische Verwässerung der Geschichte!



Schule gibt im großen und ganzen durchaus ein solches Bild. Sie hat die ganze Künstlichkeit der älteren assoziationspsychologischen Deskriptionen der Denkvorgänge sowohl im Sinne des »Denkens« als »Denken an etwas«, als auch im Sinne des Prozesses der Gedankenfolge aufgedeckt; aber sie hat auch an dem Vorkommen purer Assoziationen festgehalten. Kein Wunder auch: denn die echt empirische Psychologie hält genau wie die empirische Naturwissenschaft (z. B. Experimentalphysik und Chemie) an den Grundformen der natürlichen Erfahrung fest – so sehr viel feiner sie auch deren Gehalte beobachtet und beschreibt, als es im täglichen Leben der Fall ist. Andererseits: die Tatsachen der natürlichen Erfahrung selbst und ihre Grundformen sind für die Phänomenologie und Philosophie durchaus keine letzten Gegebenheiten. Die Phänomenologie oder das phänomenologische Sehen erfolgt nicht in diesen Grundformen, sondern macht sie selbst wiederum zu Gegebenheiten reiner Intuition. Und dies gilt gleichsehr für die natürliche Erfahrung von der Außenwelt, wie für die natürliche Erfahrung von der Innenwelt. Was für die natürliche Erfahrung und ihre Objekte eine »Struktur« darstellt, die weder innerhalb ihrer noch durch die positive empirische Wissenschaft (die ja in jenen Grundformen verharrt) noch erklärbar ist –, das vermag die Phänomenologie noch aufzuhellen und zu zerlegen.

Gehen wir nun aber in dieser Art vor, so zeigt sich, daß die natürliche Erfahrung und ihr Wesensbestand, d. h. der Bestand, der in jeder ihrer Erlebniseinheiten steckt, von den Aktsinneinheiten aus gesehen, welche die Phänomenologie als unser gesamtes Seelenleben durchwebend aufweist, resp. von der konkreten Aktsinneinheit eines konkreten Ichs aus gesehen (in dem die Wesenszusammenhänge der von einem solchen losgelösten abstrakten Aktwesen wiederum erfüllt sind, aber in einer besonderen, einmaligen Art), bereits ganz auf dem Wege ist, eine Art assoziationspsychologisches Bild vom Seelenleben zu geben. Jene Aktsinneinheit – sage ich – »durchwebt« jenes Seelenleben, das in der natürlichen Erfahrung in gewisse wechselnde Einheiten gegliedert (in denen noch Sinneinheit steckt, die aber doch wieder da und dort der Sinneinheit zu entbehren scheinen), zeitlich dahinfließt in einer völlig zeitlosen Weise und in streng wesensgesetzlicher Form. Erscheint da nicht – gemessen an dem, was die Phänomenologie an rein sinneinheitlicher Verwebung findet, schon dieses »natürliche Seelenleben« der natürlichen Erfahrung wie eine Art relativer Auflösung dieser konkreten Sinneinheit, eine Zersplitterung ihrer in Stücke, in denen zwar die Linien dieser puren Sinneinheit des Ganzen noch sichtbar sind, die aber wie von diesem

Ganzen losgelöst und in ein Außereinander eines Zeitverlaufs verlagert (dieses und jenes Stück wohl auch fehlend) aussehen: So, als sei der »natürliche Verlauf« außer von dem inneren Wesenszusammenhang der konkreten Sinneinheit der Akte — und unabhängig von ihm —, aber mit ihm superponiert, noch von ganz anderen Prinzipien beherrscht, die für die Struktur der »natürlichen Erfahrung« ebenso bestimmend werden, wie jene Sinnzusammenhänge. Die »natürliche Erfahrung« hat also doch schon selbst und von Hause eine Tendenz in sich — freilich auch nicht mehr — ein assoziationspsychologisches Bild des Ich und seiner Erlebnisse zu geben, d. h. ein solches, das in idealster Ausführung nur mehr eine einzige Verbindungsart, die Berührungsassoziation zwischen Erlebnissen bestehen ließe (als elementare Verbindungsart wenigstens): die Verbindung in einem puren Außereinander, das je nachdem noch zeitlich und räumlich sein (oder auch nur gedeutet werden) kann.[1] Andererseits aber gilt: Mißt man die Tatsachen der »natürlichen« Erfahrungsstruktur an dem Idealbild einer vollendeten Assoziationspsychologie, zu dem sie — am konkreten Sinnzusammenhang eines Seelenlebens gemessen — bereits eine bloße »Tendenz« aufwiesen, so scheinen sie jetzt umgekehrt eine »Tendenz« auf jene konkrete Sinneinheit zu gewinnen — das »Bild« ändert sich, und der Versuch einer strengen assoziationspsychologischen Konstruktion erscheint nun wieder wie eine Farce auf das in dieser Struktur faktisch Gegebene. Es »fehlt« jetzt offenbar etwas, was überhaupt irgendeine Einheit des Sinnes in die Kombinationen der Elemente der Erlebnisse im puren Außereinander bringt; und was die Sinneinheiten, ja schon die entsprechenden von der natürlichen, Seelisches bezeichnenden Sprache vermeinten Erlebniseinheiten (Erlebnis einer »Wehmut«, einer »Freude«, eines »Mitleids«, eines zielbestimmenden Strebens nach etwas usw.) wieder aufbaut.[2] Man sieht jedenfalls: irgend

1) Die zwischen dem puren Ineinander sowie den Sinneinheiten in dieser Form und dem Bild jener absoluten Zerstreutheit der Erlebniselemente liegenden Schichten des seelischen Seins und die jeder Schicht zugehörigen Verbindungsformen, wie sie nach unten zu die Assimilationen (der »Chemismus« des Seelenlebens) und nach oben zu die Sinneinheiten der Lebensgefühle, -triebe und -instinkte darstellen (der »Vitalismus« des Seelenlebens), seien hier nicht genauer untersucht.

2) Hier läßt man dann freilich vielfach, wie bei Herbart z. B., eine derbe »Seelensubstanz« wieder eingreifen, in der sich die Assoziationsreihen wieder »treffen« können — und nach der ein vernünftiger Assoziationspsychologe ein um so stärkeres Verlangen tragen sollte, als er konsequent in seinen Prinzipien ist (was Altherbartianer auch sehr treffend hervorheben), oder eine Apperzeption (im Sinne W. Wundts) oder dunkle Mächte von »synthetischen Tätigkeiten«, um aus dem Staubhaufen von »Impressionen« und »Vorstellungen« wieder ein erlebtes Seelenganzes zu machen.



etwas wie Sinneinheit, die in die Verknüpfungsform der Berührungsassoziation nicht aufgeht (der ja schon die sog. Ähnlichkeitsassoziation sowie die assimilative Verbindung, wie sie schon im Sinnengedächtnis vorliegt, so sie nicht willkürlich konstruiert wird, Widerstand leistet), irgend etwas von dem also, was die Phänomenologie des Seelenlebens feststellt, muß doch da sein, was die Herstellung jenes Assoziationsmechanismus unmöglich macht.

Hier ist es nun, wo ein Versuch der Beantwortung jener Frage einsetzen kann, ein Versuch, der — vollendet gedacht — freilich ein ungeheures Arbeitsfeld eröffnet, dessen Teile hier nur angedeutet werden können.

Versuchen wir, die Struktur der »natürlichen« Erfahrung von seelischem Sein und Leben selbst noch auf phänomenologische Wesenszusammenhänge zurückzuführen; dann gilt es, zu zeigen, daß im Bestande des empirischen Seelenlebens, wie es sich der Beobachtung, Beschreibung und der induktiven Verallgemeinerung zu empirischen Regeln gibt, und zwar in jedem beliebigen Stück dieses Lebens eine Mehrheit strenger »Prinzipien« walten, die selbst noch auf evidente Wesenszusammenhänge zurückgehen und das materiale Apriori aller induktiven Erfahrung von Seelischem darstellen; die aber gleichzeitig erst in ihrer Superposition mit Sinnzusammenhängen jene Struktur ergeben.

Der konkrete Sinnzusammenhang der Aktintentionen eines konkreten Ichs (als eines Gehaltes formloser purer Anschauung überhaupt) ist notwendig — so sahen wir — ein Sinnzusammenhang, in innerer Anschauung gegeben, dem die Mannigfaltigkeit eines »Ineinander« korrespondiert. Setzen wir nun den Akt innerer Anschauung allein und in keiner Weise nach irgendeiner »Richtung«, »Form«, »Qualität« usw. qualifiziert, so frage ich erstlich: Wäre dann jene Erstreckung des Gehalts jedes inneren »Bewußtsein von« nach Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft noch gegeben? Ich frage weiter: Wäre dann ein Abfluß der Gehalte irgendwelcher schon qualifizierter Ichakte gegeben? Und drittens: Wäre das immer nur intendierte Totalich, das wie ein »Hintergrund« auch jene Erstreckungen und ihre Gehalte noch »umgibt« und das in natürlicher Erfahrung nie selbstgegeben, sondern genau wie das konkrete Körperding der physischen Welt in der Wahrnehmung immer nur »gemeint« ist, selbstgegeben? Und viertens: Wären die im aktuell Gegebenen (in den drei Erstreckungen) liegenden Sinnzusammenhangsgegebenheiten, die auf alle möglichen Punkte des zeitlichen Totallebens dieses konkreten Ichs hindeuten, sie »ansprechen« — ohne daß doch das An-

gesprochene aktuell gegenwärtig wäre –, in diesem Falle auch mit ihren fehlenden aktuellen Gliedern gegeben?

Was die erste Frage betrifft, so ist sie aus mehreren Gründen zu verneinen. Schon diese zeitlichen Richtungswesensunterschiede und ihre Korrelate auf der Aktseite, die Aktwesensqualitäten Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung liegen noch nicht im Wesen einer, ihr konkretes Ich rein beschauenden Person. Gewiß, sie sind Wesensunterschiede. Und da sie Wesensunterschiede sind, ist es ausgeschlossen, sie auf das bloße »Nacheinander« der Erlebnisse, die in ihnen gegeben sind, zurückzuführen; es ist auch nicht möglich, das »Nacheinander« als Erscheinung so »zurückzuführen«, wie dies z. B. gewisse Theorien der genetischen Psychologie des sog. »Zeitsinnes« versuchten. Es ist also z. B. nicht möglich, (nach Art der, der Lokalzeichentheorie nachgebildeten »Zeitzeichentheorie«) feine stetige qualitative Differenzen von als »gleichzeitig« supponierten Bildinhalten aufzuweisen, die nach rückwärts und vorwärts das Bewußtsein einer sog. Zeitperspektive ergäben.[1] Und es ist ebensowenig möglich, zu leugnen, daß Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung echte Akt*qualitäten* seien; diese Leugnung aber vollzieht jede Lehre, die Erinnerung auf Vorstellung, verbunden mit einem, in die Vergangenheit symbolisch zurückweisenden, ihr immanenten »Merkmal« oder der »symbolischen Funktion« eines solchen Gehalts zurückführen möchte. Denn wie es Vorstellung ohne Erinnerung gibt (und nie ein bloßer Merkmalszusatz zu dem Vorstellungsgehalt Erinnerungsbewußtsein von etwas ... ergibt[2]), so gibt es auch Erinnerung, ja selbst Wiedererkennen[3] *innerhalb* der Erinnerungssphäre – ohne jede begleitende »Vorstellung«.[4] Schon hierdurch erübrigt sich auch die Kritik des Versuches, Erinnerung auf Reproduktion einer Wahrnehmung zurückzuführen

1) Diese »qualitativen Differenzen« sind denn auch nie aufgedeckt worden. Ja, sie könnten es auch nie – selbst wenn sie beständen – da sie ja zur Hervorbringung der Erscheinung der Zeitperspektive schon aufgebraucht wären.

2) Auch ist die Vorstellung, es habe etwas in der Vergangenheit stattgefunden, selbstredend kein Erinnern an dieses Stattgehabte.

3) Hierher gehört Erinnerung, die nur in der Bedeutungs- und Urteilssphäre bleibt, z. B. Erinnerung an Gedanken, wie sie Bühler klar aufwies. Aber auch wo das Erinnerte selbst ein Bildgehalt vorstellungsmäßiger Natur ist, kann die Erinnerung unmittelbar auf jenen Bildgehalt zielen, ohne daß er selbst jetzt vorgestellt ist. So erinnere ich mich jetzt des Zeus, den ich gestern vorstellte, wohl so, daß »gestern vorgestellt« mit gegeben ist – aber ohne ihn jetzt vorzustellen.

4) Wiedererkennen ist nicht an Erinnerung gebunden; geschweige an Reproduktion. Sehr häufig *fundiert* das Bewußtsein »Dasselbe, das ...« erst einen Erinnerungsakt.



(etwa auf einen abgeschwächten Wahrnehmungsgehalt) oder (wie es Berkeley versuchte) die Wahrnehmung auf eine starke und unwiderstehliche Vorstellung (die nach Berkeley Gott in uns hineinzaubert). Die »Reproduktion« als solche spielt ja in der nur gedachten Bildungsweise eines besonderen Gehaltes der Wahrnehmung genau ebendieselbe Rolle, die sie auch bei der Bildung eines Erinnerungsgehalts (oder Erwartungsgehalts) spielt.[1] Und ebensowenig läßt sich das »Erwarten« auf eine Vorstellung eines Künftigen plus Aufmerksamkeit auf ihren Inhalt zurückführen – wie hier nicht weiter gezeigt sei.

Aber aus dem Gesagten folgt nicht, daß die zeitlichen Richtungs- und die entsprechenden Aktqualitäten auch bei Aufhebung des Leibes, und zwar des Wesens der Leiblichkeit noch bestehen blieben. Es folgt vielmehr nur, daß die Erstreckungen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die ihnen entsprechenden Aktqualitäten unabhängig sind von der Zeitstelle, welche der Leibkörper (als Gegenstand der äußeren Wahrnehmung) in der Zeit der Mechanik einnimmt. Reduzieren wir also den leiblichen Träger eines Ich überhaupt und der mit ihm gegebenen, inneren Anschauung (nicht also nur diesen und jenen bestimmten Leibkörper), so fallen auch jene Erstreckungen und Aktqualitäten als solche fort; sie werden zu bloßen Beziehungsarten, die das pure Ineinander der psychischen Mannigfaltigkeit eines Ich zu einem möglichen Leibe einnimmt. Setzen wir also den Akt innerer Anschauung allein, der in jeder faktischen, menschlichen, inneren Wahrnehmung notwendig eingeschlossen ist, so könnte der Strahl dieser Anschauung, rein für sich, jedes psychische Erlebnis dieses konkreten Ich mit gleicher Unmittelbarkeit treffen und die Gehalte der Vergangenheit und Zukunft mit gleicher Unmittelbarkeit zur Gegebenheit bringen wie jene der Gegenwart. Nur da an ein Ich – und zwar wesensmäßig – Leiblichkeit geknüpft ist, ist dies ausgeschlossen.[2] Andererseits bleibt aber auch in dieser Verknüpfung mit Leiblichkeit die Identität des Aktes innerer Anschauung (im strengsten Sinne) in allen Aktqualitäten der Akte dieser Formeinheit ebenso bestehen, wie die Identität des in ihnen Intendierten und

---

1) So hat die Gedächtnisfarbe z. B. zweifellos den Charakter eines Wahrnehmungsgehalts und nicht eines Erinnerungsgehalts (oder »Vorstellungsgehalts«) und hat gleichwohl eine »Reproduktion« zur Bedingung.

2) Durch die so wesensmäßige Verknüpfung wird indes der Zusammenhang von Ich und jenen Erstreckungen nicht gleichfalls ein Wesenszusammenhang. Nur seine Notwendigkeit besteht. Aber sie beruht auf Schluß auf Grund der Setzung von Etwas vom Wesen Leiblichkeit.



»Gemeinten« gegeben. Nicht etwa nur der Begriff »Akt innerer Wahrnehmung« ist in jenen Qualitäten von Akten derselbe, sondern eben der Akt selbst. Und es ist nun auch die Folge hiervon, daß unmittelbare Identität z. B. des erinnerten und vorher wahrnehmungsmäßig gehörten Tones, ebenso unmittelbare Identität z. B. zwischen Erwartetem und Wahrgenommenem usw. usw. selbst gegeben ist. Ich kenne keine andere Voraussetzung und Lehre, die diese Grundtatsachen — die auch für den Begriff möglicher Täuschungen vorausgesetzt sind — verständlich machen könnten.

Wenn andererseits die Spaltung des Aktes innerer Anschauung (in die obigen Qualitäten z. B.) nicht im Wesen eines Ich überhaupt, sondern erst in der wesenhaften Verknüpfung eines solchen mit Leiblichkeit besteht, so ergibt sich auch die allein den Tatsachen angemessene Folge, daß erst in den Deckungseinheiten von Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung die volle Anschauung resp. die volle Fülle des betreffenden in ihnen vermeinten gegenständlichen Gehalts zur Gegebenheit kommen kann, ja diese volle Fülle sich erst in den Deckungseinheiten konstituiert. Jede Lehre, welche den Erinnerungsgehalt und Erwartungsgehalt irgendwie aus dem Wahrnehmungsgehalt »stammen« läßt (z. B. im Humeschen Sinne der »Kopie«, die jede »Idee« von einer »Impression« sein soll), muß ja immer zu der sonderbaren Lehre kommen,

1. daß Erinnerung schon als Erinnerung das, was sie gibt, auch weniger »unmittelbar« als Wahrnehmung geben könne, oder nicht im selben Sinne ihren Gegenstand als »ihn selbst« geben könne;

2. daß Erinnerungsgehalte — schon ihrem Wesen nach — »ärmer« an Gehalt seien wie Wahrnehmungsgehalte und auf alle Fälle ein »Weniger« des Wahrnehmungsgehalts in sich hätten;

3. daß mithin auch jedes Eingehen von Erinnerungsgehalt (und Erwartungsgehalt) in den Totalanschauungsgehalt eines wahrgenommenen Gegenstandes (sofern es sich um dieselben Merkmale des Gegenstandes handle) die Anschauung des Gegenstandes nur verfälschen könne — nicht aber hierdurch je ein tieferes Eindringen in seinen gegenständlichen Gehalt stattfinde.

Keines dieser sensualistischen Vorurteile ist aber irgendwie berechtigt. Zunächst »stammt« der Gehalt unmittelbaren Erinnerns nie und nimmer aus dem Wahrnehmungsgehalt. Und selbst für die mittelbare Erinnerung (die durch die unmittelbare Erinnerung von einer bestimmten »Richtung« in eine bedeutungsmäßig begrenzte »Sphäre«, in die sie gleichsam hineingreift, stets fundiert ist), gilt



nur das Wesensgesetz, es »gehöre« zu jeder möglichen Wahrnehmung auch eine mögliche mittelbare Erinnerung. Dieser Satz ist also auf einen Wesenszusammenhang von mittelbarer Erinnerung und Wahrnehmung gegründet, nicht aber auf psychologischer Empirie. Jede mögliche Empirie setzt ihn vielmehr immer schon voraus. Der Psychologe geht ja von dem Tatbestand eines Abflusses der seelischen Ereignisse in der objektiven Zeit aus; und jede seiner möglichen »Beobachtungen« fordert bereits die unmittelbare Identifizierbarkeit und Wesenszusammengehörigkeit von Erinnerung und Wahrnehmung des beobachteten Ereignisses. Für den Gehalt des unmittelbaren Erinnerns dagegen gilt jener Satz überhaupt in keiner Weise. Vielmehr gilt sogar evident, daß Wahrnehmung an Gehalt nie geben kann, was unmittelbare Erinnerung gibt, desgleichen nie das geben kann, was »unmittelbare Erwartung von ...« gibt. Es ist nicht etwa durch unsere »Menschenorganisation« (und unseren Zeitsinn) ausgeschlossen, unmittelbaren Erinnerungsgehalt auch wahrzunehmen, — als könnte eine Erweiterung unseres Zeitsinnes dieses ermöglichen. In jedem unteilbaren Bewußtseinsmoment, der einem Punkt der objektiven Zeit entspricht, ist vielmehr Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung mit besonderen Gehalten gegeben. Denken wir uns Wesen, deren Wahrnehmungs- und »Gegenwarts«umfang auf Grund einer anderen Organisation beliebig größer oder kleiner wäre (desgleichen der Umfang ihrer »Funktionen«, z. B. ihres Hörens, Sehens usw.), so würde ihnen gleichwohl niemals derselbe Gehalt in der Wahrnehmung (im Falle des steigenden Umfangs) wie in unmittelbarer Erinnerung, (im Falle des sinkenden Umfangs) gegeben sein können. Es würden ihnen (bei wachsendem Felde der Wahrnehmung) z. B. mehr Dinge und Ereignisse, mehr Bewegungen und Veränderungen oder Teile solcher gegeben sein (und zwar in derselben raumzeitlichen Einheit); aber daß ihnen überhaupt »Dinge«, »Ereignisse«, »Bewegung« und »Veränderung« gegeben sein, d. h. Tatsachen dieses Wesens, das setzt unmittelbare Identifikation eines Gemeinten bei verschiedenem Gehalt des Wahrgenommenen, des unmittelbar Erinnerten und des Erwarteten auch in jedem ihrer Anschauungsakte voraus. Ganz unabhängig von realer und scheinbarer Dingheit (wie sie z. B. in dem Halluzinationsding steckt), realer und scheinbarer Bewegung und Veränderung gründet es im Wesen dieser Phänomene, nur in der Einheit von Akten dieser Qualität erfaßbar zu sein. Es ist daher auch selbstverständlich, daß keine Reproduktion von Wahrgenommenem (oder gar der bloßen Empfindungsgehalte im Wahrnehmungsgehalt), sei es durch Assimila-

tion oder Assoziation bei veränderter Organisation das ersetzen könnte, was unmittelbare Erinnerung und Erwartung gibt.

Auch der Gehalt mittelbarer, möglicher Erinnerung aber »stammt« in keiner Weise aus dem Gehalte möglicher Wahrnehmung. Wohl aber gilt folgender Satz außer dem schon genannten Wesenszusammenhang, es »gehöre« zu jeder Wahrnehmung eine mittelbare Erinnerung und umgekehrt. (Satz der Reproduktion):

> Jedes Stattfinden einer mittelbaren Erinnerung ist in der Ordnung der Zeitfolge an eine in dieser Ordnung vorhergehende Wahrnehmung desselben Gegenstandes und desselben Gehaltes geknüpft.

Dieser Satz ist eine Folge der Sätze: 1. des Satzes von der unmittelbaren Identität jedes möglichen Erinnerungsgegenstandes mit einem Wahrnehmungsgegenstande, eines Satzes, der die Idee einer Wiedererkennung erst ermöglicht[1], 2. des Satzes von der Wesenszusammengehörigkeit je eines Wahrnehmungs- und je eines Erinnerungsgehaltes, 3. des Satzes, daß jeder mittelbare Erinnerungsgehalt nur in der Sphäre liegen kann, auf welche die unmittelbare Erinnerung jeweilig bedeutungsmäßig abzielt oder gerichtet ist (d. h. in der erlebten »Vergangenheit«).

Auch dieser Satz ist kein Empeirem der beobachtenden Psychologie, sondern ein Wesensgesetz, – im Wesen von mittelbarer Erinnerung und Wahrnehmung gründend. Der Satz besagt aber gar nicht, daß der Gehalt mittelbarer Erinnerung aus einer faktischen, vorhergehenden Wahrnehmung »stamme« oder nur ein »Rest« dieser sei. Nur die zeitliche Folge und nichts von »Ursprung« des Gehalts und wiederum nur die Ordnung der Folge, nicht die Folge im Sinne von Sukzession im Gegensatze zu Dauer ist gemeint und darf gemeint sein. Den Satz in diesem Sinne aber setzt alle beobachtende Psychologie voraus, da sich ja auch ihr Objekt, das psychische Ereignis in der objektiven Zeit, in den betreffenden Akten konstituiert. Erst damit ist nun der rein phänomenale Gehalt des Begriffes »Reproduktion« gegeben und der einsichtige Satz: daß zu jeder mittelbaren Er-

1) Wiederkennbarkeit ist nicht etwa Identität (wie der pure Psychologismus lehrt); noch ist Wiedererkennungsbewußtsein (im Sinne des »Bewußtseins von«) eine Bedingung oder gar identisch mit »unmittelbarem Identitätsbewußtsein«. Auch im Falle einer einzigen Erinnerung an ein bestimmtes Ereignis meines Lebens kann die Selbigkeit des Ereignisses mit dem s. Z. aktuell Erlebten gegeben sein. Zum »Wiedererkennen« gehört eine Mehrheit von Akten, wobei sich auch Wiederkennen in einer Mehrheit von mittelbaren Erinnerungsakten innerhalb einer mittelbar gegebenen Erinnerungssphäre konstituieren kann – ohne daß ein Wahrnehmungsakt des Ereignisses gegeben ist.



innerung (eines leiblichen Wesens) Reproduktion (irgendwelcher Art) eines »vorher« Wahrgenommenen gehöre. In diese »Reproduktion« etwas hineinverlegen wie reale Wiederkehr des Wahrnehmungsgehalts — etwa in abgeschwächter Weise, »matter« usw. — oder ein »Stammen« des mittelbaren Erinnerungsgehalts aus dem Wahrnehmungsgehalt (so als müßte jener auch ein Minus irgendwelcher Art an Wahrnehmungsgehalt sein) ist nicht nur verkehrt, sondern mystifiziert den Begriff der Reproduktion. Auch ist hieraus klar, was »Reproduktion« allein und wesenhaft zu »erklären« vermag. Selbstverständlich nicht »Erinnerung« überhaupt. Für die unmittelbare Erinnerung und ihren Gehalt im »Vergangensein«, sowie ihre wert- und bedeutungsmäßigen »Richtungen«, aus deren — in diesen Richtungen — immer irgendwie schon gegliedertem Dunkel aller mittelbare Erinnerungsgehalt auftaucht und allein auftauchen kann, hat ja der Begriff der »Reproduktion« eo ipso keinerlei Bedeutung. Andererseits — sage ich — setzt nicht nur mittelbare Erinnerung ihrem allgemeinen Wesen nach die unmittelbare Erinnerung und die in ihr gegebene Wesenheit von »Vergangensein« voraus, sondern es kann für ein bestimmtes individuelles Ich auch kein Gehalt zur mittelbaren Erinnerung kommen, der nicht in der jeweilig unmittelbaren Erinnerungssphäre des Individuums bedeutungsmäßig oder wertmäßig umgrenzt ist! D. h. unmittelbares Erinnern setzt also für mittelbares Erinnern den Spielraum fest von möglichen Wesensgehalten, deren Exemplare allein zu faktischen Gehalten mittelbarer Erinnerung werden können! Und nun bestimmt die Reproduktion allein das, welches Exemplar aus diesem Spielraum möglicher Gehalte — Spielräumen, die mit der Individualität wechseln, in denen aber die allgemeinen Fundierungsgesetze der Aktarten, z. B. von Streben, Vorstellen, Lieben usw., erhalten bleiben — mittelbar erinnert wird. Sie hat daher gegenüber jenem Spielraum nur eine selektorische Bedeutung, nicht aber eine das pure Was der Gehalte bestimmende.[1] Beachten wir auch wohl: Nur

1) Die Tatsache, daß im »Besinnen« noch die »Annäherung« und (gleichsam) die »Entfernung« dessen, worauf das mittelbare Erinnern (von dem ja allein Besinnen ein Modus ist) gerichtet ist (im Sinne bloßen »Meinens von ..«), noch erlebt wird, zeigt, daß das, worauf wir uns besinnen, nicht etwa bloß wie das X einer Gleichung gesucht wird, sondern daß das Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zum Spielraum des unmittelbaren Erinnerungsgehalts noch da ist. Bei sehr vielen Dingen — auch wenn wir durch Mitteilung eines Zweiten, dem wir Glauben schenken, urteilen, wir hätten bestimmte Dinge erlebt — besinnen wir uns von vornherein nicht! Wir tun es nicht, da wir zu wissen meinen (in dem betreffenden Augenblick), daß hier das Besinnen können fehlt, da die betreffenden Dinge den unmittelbaren Erinnerungsgehalt überhaupt nicht »ansprechen«.



dem mittelbaren »Erinnern« steht das »Vergessen« gegenüber; dabei muß aber auch das »Vergessene« noch dem Spielraum des im unmittelbaren Erinnern — mindestens — Gegebenen angehören.[1] »Ver-

1) Was hier unmittelbares Erinnern genannt ist, dem entspricht als Gehalt seinem allgemeinen Wesen nach (von allen individuellen Ichen abgesehen) nur die Sphäre eines Vergangenseins überhaupt, als die eine Erstreckung des immer mitgegebenen Zeit-hintergrundes jeglichen Bewußtseins von Psychischem. Untersuchen wir irgendein unmittelbares Erinnern eines Individuums, so ist indes nicht etwa die Scheidung unmittelbaren und mittelbaren Erinnerns darin zu sehen, daß jenes das eben Vergehende, z. B. das »Ver-klingen eines Tones«, das Dahinsinken eines aktuellen Erlebens in das Vergangensein oder gar den Inhalt der »eben verflossenen Zeit« zum Gehalt habe, dieses aber das weiter und weiter Zurückliegende. Die Scheidung gründet sich vielmehr allein auf einen Wesensunterschied der Gegebenheitsweise. Wir finden hier folgende phänomenale Charakteristika: 1. Bei unmittelbarem Erinnern ist im Vollzug des Aktes die Qualität des Aktes (= Erinnern) nicht als gegeben erlebt; das Erleben verweilt ganz im Gehalte, der nur umhüllt ist von der Sphäre »Vergangensein«. So z. B. sehr deutlich in einer der Arten von »Träumerei«, die momentan — bis etwas daraus »herausreißt« — den Charakter einer Art »Entrücktheit« hat. So »sehe ich wieder« vor mir den See, die Landschaft, die Villen, die Menschen, wo ich als Kind spielte, mich selbst als Kind einbeschlossen in das Ganze und es sehend, erlebend. Ich fasse etwa dabei dies und jenes ins Auge und kann mich z. B. auch, indem ich den Blick auf dieses Haus am See lenke, auch wieder mittelbar an etwas erinnern, das mit dem Haus irgendwie verbunden war. Dagegen ist bei »mittelbarem Erinnern« die Aktqualität des »Erinnerns von«.. erlebt und ich weiß nicht erst aus der Vergangenheitsqualität dessen in dem ich weile, daß ich erinnere. Hier erst ist das »Ich erinnere mich« im strengen Sinne auch erlebt da. 2. Im unmittelbaren Erinnern »tritt der erinnerte Gehalt mir entgegen« oder auch »es ragen Gehalte in wechselnder Weise« so in das aktuelle Bewußtsein »von etwas« herein, daß sie auch als »hereinragend« noch gegeben sind; so also, daß »Teilsein« von etwas Umfassenderem oder »Aspektsein« von etwas, das noch gemeint ist, mit gegeben ist; dies oft blitzartig wechselnd. Die phänomenale Grundlage für den Perseverationsbegriff dürfte hier liegen. Dagegen ist im mittelbaren Erinnern stets das Ansatzpunktsein von etwas in dem »als gegenwärtig« (oder »als vergangen« in unmittelbarer Erinnerung) Gegebenen auch bewußt mitgegeben; sowenig ich dabei auch zu wissen oder erfaßt zu haben brauche, was dieser Ansatzpunkt ist. So weiß ich z. B. vielleicht nicht, es sei der Teergeruch meiner Umgebung, der mir eine Meerlandschaft und Schiffe als einmal gesehene vor Augen brachte. Gleichwohl ist — hierin völlig verschieden von unmittelbarer Erinnerung — jenes »Ausgangspunktsein« noch mitgegeben; seinen Gehalt finde ich oft erst später (z. B. den Teergeruch). Wo aber auch dies Bewußtsein nicht da ist, da wird die bloße Annahme, es müsse etwas da sein (eine verborgene Assoziation) zu einem ganz willkürlichen Vorurteil. Im unmittelbaren Erinnern ist daher die Zeitrichtung des Erlebens stets Vergangenheit ➔ Gegenwart: das als vergangen Gegebene ist sich in meine Gegenwart »fortsetzend«, ich mich selbst als in meine Gegenwart »hinein-lebend« (analog wie



gessen« — das durchaus nicht = Nichterinnern überhaupt ist — geht also immer auf etwas, das im unmittelbaren Erinnerungsgehalt noch

im unmittelbaren Erwarten »ich mich als in meine Zukunft hineinlebend«) gegeben. Im mittelbaren Erinnern hingegen ist die Zeit r i c h t u n g des Erlebens stets G e g e n w a r t→V e r g a n g e n h e i t: Hier geht es von der Gegenwart zum Vergangenen »zurück« und zwischen beiden ist ein scharfer Schnitt; ich lebe von der Gegenwart aus in die Vergangenheit hinein (gleichgültig hierbei, ob aktiv z. B. mich besinnend, oder passiv, eine Beute eines automatischen Prozesses). 3. Es ist klar, daß von »Erinnerungsbildern«, d. h. davon, es sei der Erinnerungsgehalt gleichzeitig nur als »Vorstellung von« . . . gegeben, und zwar im Gegensatz zur »Sache selbst«, nur beim m i t t e l b a r e n Erinnern die Rede sein kann. Nur hier ist z. B. der erinnerte See gleichzeitig »als bloß vorgestellt« gegeben; sonst »als er selbst« genau so wie in der Wahrnehmung in dieser e i n e n Hinsicht, wenn auch in verhüllter Art. Wer das Wort »Wahrnehmung« also (willkürlich) definiert als Akt, darin etwas als »selbst da« gegeben ist, müßte konsequent auch h i e r von »Wahrnehmung« reden und dann wahrnehmendes und vorstellendes Erinnern unterscheiden. Das sog. »Erinnerungsbild« stellt hierbei seinem Gehalte nach (also von der Aktqualität »Vorstellung« abgesehen) niemals den v o l l e n Erinnerungsgehalt dar. Was es darstellt, ist vielmehr eine A s s i m i l a t i o n zwischen dem A u s g a n g s p u n k t und A n s a t z der mittelbaren Erinnerung und jenem Erinnerungsgehalt s e l b s t. Ich verstehe hierbei unter Assimilation eine auf B e r ü h r u n g s a s s o z i a t i o n ähnlicher Ausgangsglieder unreduzierbare Verbindung von Gehalten solcher Art, daß alle Teilähnlichkeiten der Gehalte (n i c h t etwa alle Ähnlichkeiten von Teilen der Gehalte) sich im Maße ihrer Ähnlichkeit steigern und ihrer Unähnlichkeit aufheben. Auf solche »Bilder« ist z. B. — makroskopisch gesehen — auch Alles, was (echte) »Tradition« heißt, zurückzuführen — im Unterschied zur »lebendigen Geschichte« selbst, in der im Unterschiede zum bloßen objektiven Nacheinander der Naturvorgänge schon unmittelbares Erinnern die bloßen Vorgangsphasen zur Einheit e i n e s Bewußtseins eint; und im Unterschiede von aller E r k e n n t n i s der »Geschichte«, die ganz auf mittelbarer Erinnerung fundiert ist. Erst also die Z e r t e i l u n g und A n a l y s e des »Bildes« resp. des Traditionsgehaltes gibt in e i n e m und d e m s e l b e n Prozesse einmal den Gehalt des puren Gegenwärtigseins, den reinen Wahrnehmungsgehalt u n d den Gehalt des puren Vergangenseins, den puren Erinnerungsgehalt zurück und erlöst gleichsam beide voneinander. 4. In diesen Scheidungen der unmittelbaren Erinnerung und der mittelbaren spielt also g a r k e i n e Rolle die Frage, ob es sich um »eben Vergangenes« oder beliebig lange Vergangenes handelt. Mit der sog. »unmittelbaren Nachdauer von Erlebnissen«, hat daher diese Scheidung ebensowenig zu tun wie mit »Nachbildern« irgendwelcher Art, auch mit sog. Erinnerungsnachbildern. Verwechselt man dies, so führt dies zu einer völlig irrigen Einschränkung der S p h ä r e unmittelbaren Erinnerns; und es wird dann unser Satz, es müsse alles mittelbar Erinnerte schon im Spielraum eines unmittelbar Erinnerten gelegen sein, natürlich zu einem Nonsens. Die »Tatsachen« aber, mit denen man — auch ohne so »unmittelbare Erinnerung« zu d e f i n i e r e n — den Satz unterstützt, es könne nur das eben Vergangene so erinnert sein, dürften nicht Tatsachen, sondern falsche Deutungen solcher sein. Prüfe ich z. B., wie viel Metronomschläge ich bei

angesprochen ist. Kommen wir dann in die Nähe dieses »Angesprochenen«, so erfolgt eine Wegwendung des geistigen Blickes (im Erinnern), die den positiven Akt des »Vergessens« ausmacht. Darum kann man für »Vergessen« noch verantwortlich machen, was für eine Mangelhaftigkeit des Reproduktionsmechanismus sinnlos wäre.

Endlich ergibt sich ein drittes Wesensgesetz für die Bedingung, an die wesensmäßig das Stattfinden einer möglichen Reproduktion geknüpft ist: das Ähnlichkeitsprinzip.

In mittelbarer Erinnerung ist nicht nur so wie bei Erinnerung und Wahrnehmung überhaupt ein mögliches Selbiges gegeben, sondern es ist auch wesensnotwendig — trotz desselben Gegenstandes als eines Gemeinten — ein Gehalt gegeben, der in Wahrnehmung und Erinnerung verschieden ist. Dies aber darum, da aller Gehalt mittelbarer Erinnerung in der, durch die Bedeutungsrichtungen der Gehalte möglicher unmittelbarer Erinnerung umschriebenen Sphäre enthalten gewesen sein muß, und aus dieser Sphäre die Auswahl eines Exemplares darstellt. Nun aber kann sich mittelbarer Erinnerungsgehalt nie decken mit unmittelbarem Erinnerungsgehalt. Wir hatten ge-

---

optimalen Pausenlängen noch gleichzeitig hören kann — ohne mich mittelbar an sie zu erinnern —, so habe ich etwas Bestimmtes festgestellt: 1. Nicht für einen sog. unmittelbaren Bewußtseinsumfang, sondern für den Umfang des in das »Hören von« ... eingehenden unmittelbaren Nachhörens, das sich von dem Hören des aktuell »als gegenwärtig« gegebenen Schlages unterscheidet; das sich aber gleichsehr unterscheidet von der unmittelbaren Erinnerung des Nachhörens und des Nachgehörten, in der die sich als sukzessiv enthaltenen Inhalte des Nachhörens selbst wieder zu einer unmittelbaren Bewußtseinseinheit mit dem eben Gehörten und Nachgehörten geeint sind. 2. Ich habe etwas für das Gegebene in der Perzeption, d. h. im Hören festgestellt, wenn die Versuchsperson das ihr zur Gegebenheit Kommende »auffaßt« als Hinweis auf reale Naturvorgänge und zwar als nicht gerade »Metronomschläge« aber doch als die Zahl von Dingen herkommender Schalleinheiten. Für Tonqualitäten oder Klangqualitäten, Töne und Klänge — also ohne diese Auffassung — habe ich nichts festgestellt. Ich habe auch gar nicht festgestellt, wie weit auch nur unmittelbares Nachhören für melodiöse Formeinheiten und rhythmische Gestalten und deren Wechsel reicht, die mir im Nachhören noch gegeben sein können, ohne daß auch die Töne so mitgegeben sein müßten. Auch wenn die Töne schon bloßer mittelbarer Erinnerung anheimgefallen sind, ist dasselbe nicht der Fall für die Stellenwerte, die sie im noch unmittelbar gegebenen Rhythmus und der melodiösen Form einnehmen, die sich an ihnen realisierte, die aber ein selbständiger Gegenstand der Anschauung und zwar des Hörens ist, und nicht etwa bloße Relationen ihrer darstellt. Wie wäre es sonst auch möglich, die $1/2$ Stunde währende Aufführung einer Komposition zu »verstehen«, gäbe es nicht irgendeine Art unmittelbaren Bewußtseins von ihrem musikalischen Sinn als Ganzem?



sehen, daß der Gehalt unmittelbarer Erinnerung wesensnotwendig und absolut verschieden vom Wahrnehmungsgehalt ist, und nicht nur faktisch verschieden und relativ auf eine Stelle der objektiven Zeit und ihren Inhalt. Jedes Ding und jeder mögliche Teil eines Dinges (auch der kleinste), jedes Ereignis und jeder mögliche reale Teil seiner, jede Bewegung und jeder Teil ihrer usw. konstituiert sich ja (unter anderen Faktoren) wesensnotwendig mit in unmittelbarer Erinnnerung und Erwartung; und dies ganz unabhängig von allen Schwellen der Auffassung der betr. Phänomene, und deren Wirklichkeit oder Scheinbarkeit. Eben darum muß auch jeder mittelbare Erinnerungsgehalt von dem ihm wesensnotwendig zugehörigen und ihm wesensnotwendig in der Zeitordnung vorangehendem Wahrnehmungsgehalt — und zwar trotz des gleichfalls wesensnotwendigen, identischen Bezugsgegenstandes mit jener Wahrnehmung in einer ganz bestimmten Art und Richtung verschieden sein. Diese bestimmte Art von Verschiedenheit aber ist die Ähnlichkeit beider Gehalte, was nun gezeigt sei.

Rationalistische und empiristische Forscher haben sich dem Phänomen der Ähnlichkeit gegenüber (z. B. der Ähnlichkeit von Rot und Orange) stets sehr verschieden verhalten; und dies wieder nach verschiedenen Richtungen. Man versuchte z. B. Ähnlichkeit auf Identität und Verschiedenheit einer jeweilig verschieden großen Anzahl oder doch »Menge« von Teilen (identitas partium) in den, als »ähnlich« gegebenen Sachen zurückzuführen (z. B. Herbart). Man machte auch den entgegengesetzten Versuch, von der Ähnlichkeit ausgehend als Grundphänomen, die Identität als den »Grenzfall« von Ähnlichkeit, nämlich als jenen, wo Ähnliches nicht mehr unterscheidbar oder »ununterscheidbar« ist, anzusehen und »Verschiedenheit« dann nicht als Voraussetzung der Ähnlichkeit (Gattung zu ihr), sondern nur als Nonidentität zu definieren (z. B. Hume und aller spezifische Nominalismus, dem alle »Begriffe« nur Namen sind, die auf Ähnlichkeitskreise von Objekten Anwendung finden). Doch all das ist logistische Willkür! Wir finden in Orange und Rot weder räumliche oder auch nur extensive »Teile«, die hier und dort identisch und verschieden wären — und nur an Zahl oder Art der Verteilung verschieden wären, z. B. gegenüber der größeren Ähnlichkeit Rot — Purpur. Und ist etwa die Zahl 2 der Zahl 3 nicht auch ähnlicher als der Zahl 10, ob sie zwar sicher nicht »an Zahl« von Teilen mit beiden identisch und nicht identisch (verschieden) sein kann, da es sich ja eben um Zahlen handelt? Und gälte nicht dasselbe wieder auch von Mengen? Andererseits ist es — gegenüber dem

zweiten Versuch – evident, daß Ähnlichkeit die Identität der ähnlichen Gegenstände mit sich selbst und ihre Verschiedenheit voneinander voraussetzt (sowohl logisch, als in der phänomenalen Gegebenheit von Ähnlichkeit); dagegen ist es wieder eine Überbestimmung, wenn man fordert, es müsse auch, damit Ähnlichkeit sachlich möglich und damit sie außerdem erfaßbar sei, eine identische »Hinsicht« gegeben sein, in bezug auf welche die verschiedenen Gegenstände ähnlich seien. Natürlich gibt es solche Ähnlichkeit, die sich nur unter dieser Voraussetzung heraushebt und als in dieser und jener »Hinsicht« bestehend bestimmbar und mitteilbar ist. So können mehrere Körper sich »in Hinsicht« auf Größe, Gestalt, chemische Zusammensetzung ähnlich und unähnlich sein und dies in den verschiedensten Graden. Aber dieser »mittelbaren« Ähnlichkeit, die eine begriffliche Fassung der Gegenstände, die ähnlich sind, voraussetzt, entspricht als ihre Voraussetzung eine unmittelbare Ähnlichkeit. Solche unmittelbare Ähnlichkeit besteht allein z. B. zwischen einfachen Qualitäten, wie zwischen Rosa und Purpur (gegenüber dem Grün etwa), eine Ähnlichkeit, die nicht voraussetzt, daß ich etwa in beiden Farben die Röte erfasse, oder daß sie in Ton, Helligkeit, Sättigung zerlegt werden – eine Zerlegung, die überdies an puren Quales gar nicht vorzunehmen ist, sondern erst dann, wenn ich die Quales zum mindesten als Erfüllungen vorher ins Auge gefaßter Flächeneinheiten erfasse. Aber auch da, wo es solche »Hinsichten« gibt und der Erfassung der Ähnlichkeit ein Vergleichen »in Hinsicht auf« vorhergehen *kann* (was auch dann keineswegs alle Ähnlichkeitserfassung nötig hat), ist uns häufig das Ähnlichsein, d. h. der Sachverhalt, daß A und B ähnlich sind, gegeben und *bestimmt diese* Gegenbenheit erst den Hinblick auf eine mögliche »Hinsicht«, in der das Ähnlichsein stattfindet. Endlich gilt: Ähnlichkeit ist wesenhaft »Ähnlichkeit von etwas, X, mit einem anderen, Y«, und keine Ähnlichkeit kann *gegeben* sein, ohne daß auch der Hinblick auf zwei Träger mitgegeben ist. Aber gleichwohl wäre es irrig anzunehmen, es müßten X *und* Y auch anders als »nur gemeint« gegeben sein, damit ihre Ähnlichkeit erfaßt werden könne; es müßten also *beide* selbstgegeben oder in einem positiven Adäquationsgrad irgend gegeben sein. Vielmehr kann, daß ein anschaulich gegebenes Y einem X ähnlich ist, gegeben sein, *ohne* daß dies X anders als bloß gemeint gegeben ist; so daß erst die anschauliche Ähnlichkeit von Y zu X es ist, die eine Gehaltsbestimmung des X zur Folge hat – eine Tatsache, die für die Lehre von der Ähnlichkeit von größter Bedeutung ist. Auch müssen wir das anschauliche *Wesen* Ähnlichkeit nicht nur vom *Begriff* der Ähnlich-

keit völlig scheiden, sondern wir müssen auch Verschiedenheiten von anschaulichen Ähnlichkeiten selbst – nicht also nur auf Grund der Verschiedenheit ihrer Träger – zugeben; die sowohl sachlich als in ihrer Gegebenheit noch unabhängig davon verschieden sind, daß ihre Trägerpaare verschieden sind. Die Ähnlichkeiten von Purpur zu Rosa und jene von Orange zu Rosa oder Purpur zu Orange sind in sich qualitativ verschiedene anschauliche Ähnlichkeiten (wiewohl beide Relationen unter denselben Begriff Ähnlichkeit fallen); sie können auch bei Gegebenheit von nur je einem der beiden jeweiligen Glieder als verschiedene Ähnlichkeiten gegeben sein. Und endlich ist auch die Ähnlichkeit von A und B und die Ähnlichkeit von B und A ein anschaulich verschiedener Fall von Ähnlichkeit derselben Qualität, wiewohl der apriorische Satz gilt: Wenn A dem B ähnlich ist, ist auch B dem A ähnlich.

Was die Gegebenheit von Ähnlichkeit betrifft, so steht sie mit der unmittelbaren Erinnerung in einem eigenartigen Wesensverhältnis, worauf auch schon sprachliche Wendungen hindeuten, wie: diese und jene Sache »erinnert an« diese und jene andere; »ich weiß nicht, an was dies und jenes erinnert«, – sicher ein sprachlicher Ausdruck eines Phänomens, das ganz verschieden ist von dem, welches der Wendung zugrunde liegt: »Ich erinnere mich bei dieser Sache an« usw. Ähnlichkeitserfassung ist konstitutiv an einen Akt unmittelbaren Erinnerns geknüpft; und zwar ist sie dann gegeben, wenn identische sensuelle Gehalte zweier Wahrnehmungsakte *a* und *b* im ganzen Gehalt eines sie umspannenden Anschauungsaktes mit zwei verschiedenen Gehalten unmittelbarer Erinnerung β und γ verknüpft sind. Wir sagen dann, es seien die wahrgenommenen Gegenstände einander ähnlich. Es ist also die Verschiedenheit des Gehaltes unmittelbarer Erinnerung bei identischem sensuellem Wahrnehmungsgehalt, resp., wie wir hinzusetzen können, die Verschiedenheit des Gehaltes unmittelbarer Erwartung bei identischem sensuellem Wahrnehmungsgehalt, welche die in zwei Totalakten gemeinten (und in Wahrnehmung und Erinnerung als dieselben gemeinten) Gegenstände als »ähnlich« gegeben sein läßt. Haben wir dagegen identische unmittelbare Erinnerungsgehalte und Erwartungsgehalte plus identische sensuelle Wahrnehmungsgehalte in zwei Totalakten, so ist »Gleichheit« gegeben.

Auch hieraus erhellt ohne weiteres, daß Ähnlichkeit niemals auf Identität von einfachsten Teilen (und Verschiedenheit anderer einfachster Teile) eines Gegenstandes zurückgeführt werden kann –, wie dies der alte Rationalismus konstruierte. Denn wie

jeder Gegenstand, so ist auch jeder Teil eines Gegenstandes nur in einem Totalakt gegeben, der Wahrnehmung, unmittelbare Erinnerung und unmittelbare Erwartung bereits in sich befaßt. Dies gilt sogar für den Gehalt eines völlig einfachen Raumpunktes und Zeitpunktes; desgleichen für jede unteilbare Phase eines Vorgangs, einer Bewegung, einer Veränderung usw.[1] Und nicht minder ist ersichtlich, daß die Gegebenheit von Ähnlichkeit nichts von Vergleich voraussetzt und daß sie gegeben sein kann vor und unabhängig von dem Gehalt eines ihrer Träger. Daß es Vergleichbares in der Welt gibt, das setzt Ähnlichkeit der Gegenstände bereits voraus. Daß also Ähnlichkeit keine sogenannte Kategorie ist, die sich Gehalten beliebig aufpressen ließe oder wenn nicht beliebig, so auf Grund von (faktisch völlig transzendenten) Zeichen am Gegebenen, welche die Anwendbarkeit gerade dieser Kategorie anmeldeten; daß der Begriff von Ähnlichkeit und ihr anschauliches Wesen, daß Ähnlichkeiten wieder untereinander anschaulich verschieden sind, ohne daß diese Verschiedenheit nur in der Verschiedenheit und Ungleichheit ihrer jeweiligen Träger bestände; daß die Wahl einer »Hinsicht«, in der Gegenstände ähnlich sind, nur zwischen diesen verschiedenen anschaulichen Ähnlichkeiten (bei mittelbarer Ähnlichkeitsfeststellung) entscheidet – durchaus nicht aber Ähnlichkeit erst konstituiert –, erhellt aus dem Gesagten. Denn all diese rationalistischen Vorurteile gehen auf Verwechslung unmittelbarer und mittelbarer Ähnlichkeit zurück; resp. auf Verwechslung von Ähnlichkeit, deren Feststellung mittelbare Erinnerung und von Ähnlichkeit, deren Feststellung nur unmittelbare Erinnerung voraussetzt.

Nicht weniger aber erhellt: Keineswegs können Gleichheit und Identität auf Ähnlichkeit »zurückgeführt« werden – so etwa, daß Gleichheit nur als maximaler Grenzfall von Ähnlichkeit betrachtet, Identität aber auf Ununterscheidbarkeit von Gleichem »zurückgeführt« würde. Zwischen Ähnlichkeit und Gleichheit besteht eine Verschiedenheit des Wesens und nicht eine bloß quantitative oder relative Verschieden-

1) Nur darum ist »Ruhe« eines Punktes von bloßem dauernden Sein des Punktes in der Zeit, »Bewegung« aber von »kontinuierlicher Ortsveränderung« völlig verschieden. In der Bewegung ist der Punkt, bzw. das Bewegliche an jedem unteilbaren Punkte seiner Bahn doch »in Bewegung«; andererseits kann ein Gegenstand, der kontinuierlich seinen Ort wechselt und hierbei als derselbe gegeben ist, prinzipiell an jedem seiner Punkte in Ruhe sein. Die Erscheinung kann ja durch eine Reihe kontinuierlich folgender Vorgänge des Vergehens und Neuentstehens desselben Gegenstandes (also ohne Bewegung) gleichfalls hervorgebracht gedacht werden.

heit. Ob uns in einem gegebenen Falle Gleichheit oder nur Ähnlichkeit vorzuliegen scheint –, das mag tausendfältig von unserem menschlichen Unterscheidungsvermögen, angefangen von unseren Unterschiedsschwellen für Empfindungen bis zu anderen höheren und höchsten Unterscheidungsfähigkeiten abhängen. Darum bleibt die Verschiedenheit von Gleichheit und Ähnlichkeit gleichwohl eine absolute und im Wesen gegründete! Und ebenso natürlich die Verschiedenheit von Identität und Gleichheit. Natürlich identifizieren wir sehr häufig Gegenstände, die faktisch nur »gleich« sind. In der Sphäre der unmittelbaren Identitätsanschauung und Gleichheitsanschauung beruhen hierauf eine große Reihe bekannter Täuschungen. Aber all dies trifft lediglich die Anwendung und nicht das Wesen. Daß »Gleichheit« Identität der Beziehungsglieder mit sich selbst und deren Verschiedenheit voneinander voraussetzt; daß Ähnlichkeit eben dies und außerdem Ungleichheit voraussetzt –, das sind evidente Sätze, die durch keinerlei Untersuchung unseres menschlichen Unterscheidungsvermögens irgendwie in Frage gestellt werden können; sie gelten unter anderem auch für alles »Unterscheiden« selbst.

Diesen logischen Irrungen des Empirismus entsprechen nun aber genau seine Irrungen bezüglich der Gegebenheitsfrage von Ähnlichem usw. Es ist völlig ausgeschlossen, zu sagen, es seien Aussagen wie: »Ich erinnere jetzt den Ton c, den ich wahrnahm (vor 5 Sekunden z. B.)« eigentlich dem unmittelbaren Tatbestand unangemessen, da ja nur zwei verschiedene zeitlich getrennte ähnliche Erlebnisse vorliegen (Wahrnehmungserlebnisse und Erinnerungserlebnisse); oder: Jede Wahrnehmung eines Gegenstandes, die mehr als einen unteilbaren Moment dauere, sei der Wahrnehmung des nächsten Momentes nur ununterscheidbar ähnlich und nur darum würden sie als »identisch« (= ununterscheidbare Ähnlichkeit) genommen; und erst dann, wenn in einer Reihe jeweils ununterscheidbarer zeitlich benachbarter Wahrnehmungen zwei weiter voneinander entfernte Reihenglieder unterscheidbar würden, würde auch die zuerst angenommene »Identität« zwischen den Reihengliedern wieder aufgehoben; und es treibe dann dieser Widerspruch (oder Widerstreit) zwischen der Identitätsannahme und der Verschiedenheitsannahme der Reihenglieder erst zur Scheidung der Wahrnehmung als »Akt« und des Wahrgenommenen als »Gegenstandes« –, so daß jetzt die Akte »nur« ähnlich und zeitlich verschieden im Sinne der »Sukzession«, der »Gegenstand« aber als identisch und kontinuierlich »dauernd« genommen werden; dies aber wiederum treibe erst zur Annahme einer von



allen Erlebnissen abgetrennten und unabhängig davon existierenden Substanz.[1]

Hier wird erstens verkannt, daß die psychischen Erlebnisse (z. B. Wahrnehmungs- und Erinnerungserlebnisse, oder zwei sich unmittelbar folgende Wahrnehmungserlebnisse), von denen man ausgeht, genau solche dinglichen (oder vorgangsartigen) Gegenstände sind wie die Gegenstände und die Dingeinheit, die man daraus genetisch erklären will; und daß das Problem, das für die innere Wahrnehmung von Erlebnissen, für ihre »Beobachtung« sowie die Möglichkeiten der Aussage usw. über sie vorliegt, sich in dieser Hinsicht in nichts unterscheidet vom Problem des äußeren Naturgegenstandes. Zweitens wird von der Ähnlichkeit von Erlebnissen, die zu verschiedenen Zeiten stattfinden, ausgegangen, ohne daß auch nur die Möglichkeit des Bewußtseins von dieser Ähnlichkeit aufgewiesen würde. Die faktische Aufgabe aber ist, zu zeigen, wie es vom Bewußtsein unmittelbarer Identität des jetzt wahrgenommenen und im nächstfolgenden Moment wahrgenommenen Gegenstandes zur Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungserlebnisse kommt (die bei sonst gleichen Umständen nur gleichen Gehalt besitzen) und wie es kommt, daß die Intentionen von Wahrnehmung und Erinnerung auf unmittelbar »denselben« Ton (an derselben Zeitstelle) in zwei nur »ähnliche« psychische Erlebnisse zerbrochen werden. Und hier ist nun klar: Jedes psychische »Erlebnis« ist selbst nur in einem Totalakt von Wahrnehmung, unmittelbarer Erinnerung und Erwartung »gegeben«; gleiche Erlebnisse aber sind solche, die in einem, zwei solche Totalakte umspannenden Akt innerer Anschauung denselben Gehalt jener Totalakte, aber im unmittelbaren Verschiedenheitsbewußtsein ihres Gehalts vom Gehalt jenes Totalaktes aufweisen; »ähnliche« sind solche, die bei Identität bloß des Wahrnehmungsgehalts in dem Gehalt der beiden Totalakte gleichwohl verschiedene Totalgehalte, und zwar als »unmittelbar verschieden« ergeben. Das heißt zwischen Wahrnehmung und unmittelbarer Erinnerung bedarf es keiner Vermittlung durch Ähnlichkeit der Gehalte. Es bedarf keines Prinzipes der »Ähnlichkeitsassoziation«, um verständlich zu machen, daß uns etwas als »dasselbe« gegeben ist, was wir sinnlich wahrnehmen und unmittelbar erinnern; es bedarf ihrer so wenig wie einer »Reproduktion«. Erst für die mittelbare Erinnerung (und Erwartung und mittelbare Iden-

1) So das bekannte Grundschema, nach dem D. Hume den »Glauben an identische und vom Bewußtsein getrennte Gegenstände« »erklärt«. S. Traktat über die menschliche Natur, Teil I.



tifizierung durch sie, seien es zwei Sternbeobachtungen, seien es zwei innere Wahrnehmungsgehalte desselben psychischen Ereignisses usw.) ist die unmittelbare Ähnlichkeit der Gegenstände des reproduzierenden, wahrgenommenen Gegenstandes und des erinnerten, früher wahrgenommenen, eine konstitutive Bedingung des Stattfindens des mittelbar erinnernden Aktes. Wir kommen daher zu den Sätzen: Daß das Stattfinden der »Reproduktion«, die nach Satz II wesensmäßig zu mittelbarer Erinnerung und zu mittelbarer Erwartung für jedes leibliche Wesen überhaupt gehört, an Ähnlichkeit der früher wahrgenommenen Gegenstände von Erinnerung und Erwartung mit dem Gegenstande der sie reproduzierenden Wahrnehmung geknüpft ist, das ist weder im Wesen alles Psychischen überhaupt gegründet, noch ist es ein induktiver Satz der empirischen Psychologie. Es ist der Satz vielmehr für die empirische Psychologie ein Axiom, das nie durch Beobachtung verifiziert und nie durch solche widerlegt werden kann. Aber es ist zugleich ein Satz, der durch Phänomenologie noch aus der Wesensverknüpfung eines Ich mit einem Leibe überhaupt verstanden werden kann. Insofern ist der Satz ein einsichtiger und material apriorischer Satz — gleichwohl aber nur wahr für Gegenstände, die auf einen möglichen Leib daseinsrelativ sind. Für einen leiblosen Geist gäbe es so etwas wie »Ähnlichkeit« nicht. Es gäbe für ihn allein Identität und Verschiedenheit. Seine Anschauung von Innenwelt und Außenwelt wäre nicht in Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung zerspalten — und ebensowenig ihr Gehalt in die Erstreckungen: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Gleichwohl ist der Bestand von Ähnlichkeit und die zu ihrer Erfassung gehörige unmittelbare Erinnerung nicht relativ auf irgendeinen empirischen Tatbestand leiblicher Organisation, z. B. auf jene des Menschen. Und auch das Ähnlichkeitsprinzip der Reproduktion ist für alle nur mögliche Erfahrung des Menschen (im Sinne der Beobachtung und Induktion) ein apriorisches Prinzip. Und zwar ein solches der inneren und äußeren Anschauung. Formulieren wir noch schärfer, so können wir sagen: das Prinzip der »Ähnlichkeitsassoziation« ist ein Prinzip, demgemäß ein anschauendes und erkennendes Wesen überhaupt, das durch einen äußeren und inneren Sinn eines möglichen Leibes Gegenstände umfaßt, diese Gegenstände und deren Gehalt seligiert. Es ist insofern auch als »Form« seiner (induktiven) Erfahrung zu bezeichnen.

Das Ähnlichkeitsprinzip liegt aller möglichen Assoziation nach Berührung, ja der Bildung der Anschauung von Mannigfaltigkeiten, in denen solche »Berührung« möglich ist, sowie diesen Mannigfaltigkeiten selbst (als das Sachprinzip, es gäbe Ähnliches und darum

Assoziables in der Welt) bereits als Voraussetzung zugrunde. Es ist also nie aus einem vorausgesetzten Bestande von Raum und Zeit sowie aus dem Prinzip der Berührungsassoziation erst herzuleiten. Jede dieser bekannten Herleitungen hat ja den zurückgewiesenen Satz zur Voraussetzung, Ähnlichkeit sei partielle Identität und Verschiedenheit einfacher Teile in den Ähnlichen. Das Ähnlichkeitsprinzip sowohl der Gegenstände der Erkenntnis als der Bildung möglicher Vorstellungen von ihnen ist aber weiter auch eine Voraussetzung der Annahme einer sogenannten »Naturkausalgesetzmäßigkeit«; nicht aber eine mögliche Folge dieser Annahme — wie z. B. Kant zeigen zu können meinte. Unter »Naturkausalgesetzmäßigkeit« verstehen wir hierbei wie üblich den Satz: Es gibt in der Zeit wiederkehrende Ereignisse und Veränderungen identischen Gehalts, und diese sind Ursachen und Wirkungen so, daß in unmittelbarer Zeitfolge an ein X als Ursache stets ein Y als Wirkung geknüpft ist; sowie den zugehörigen Satz: Es gibt Dinge identischen Gehalts (seien es psychische oder physische), die verschiedene Stellen im Raume einnehmen können und die im Verhältnis von Ursache und Wirkung so zueinander stehen, daß ein Ding X auf ein Ding Y nur wirken kann, wenn es dasselbe räumlich berührt.[1] Dahingegen besteht das sogenannte Kausalprinzip, d. h. der Satz: »Alles Reale ist Wirkung einer Ursache« und der Satz: »Alle Variation (ein Wort, das hier »Anderssein« eines Etwas von einem Etwas und »Anderswerden« umfasse) eines Gegenstandes ist eindeutig an die Variation eines anderen Gegenstandes in gegenseitiger Abhängigkeit geknüpft« —, ein Satz, der keinerlei Scheidung von Realem und Idealem, sowie erst recht keinerlei Voraussetzung von Raum und Zeit macht —, in völlig unabhängiger Wahrheit und Gültigkeit vom Ähnlichkeitsprinzip. Wohl aber sind beide Sätze, das Kausalprinzip wie das »Prinzip der gegenseitigen Abhängigkeit aller Variationen möglicher Gegenstände« strenge Voraussetzungen für das Prinzip der Naturkausalgesetzmäßigkeit, das also nur eine besondere Anwendung ihrer darstellt. Aber gleichwohl ist es nicht ohne Zuhilfenahme des Ähnlichkeitsprinzips aus ihnen herzuleiten. Während das Kausalprinzip für reale Gegenstände überhaupt gilt und das »Abhängigkeitsprinzip« — wie wir es nennen wollen — sogar für alle Gegen-

1) Auf die Zusammengehörigkeit der Bedingung der zeitlichen Sukzession und Berührung mit der Bedingung der räumlichen Berührung (und damit der Ausschaltung der Zugidee gegenüber der Stoßidee aus der naturwissenschaftlichen Grundvorstellung) hat neuerdings Planck hingewiesen. S. Schluß seines Buches über das Energieprinzip.



stände überhaupt, also ein rein logisches Prinzip ist, ist das Prinzip der Kausalgesetzmäßigkeit zwar a priori gegenüber aller möglichen induktiven Erfahrung — aber zugleich wahr nur für Gegenstände, die daseinsrelativ auf einen möglichen Leib sind.[1]

Endlich zerfällt das »Naturkausalgesetzesprinzip« in zwei methodische Unterformen, für welche dieselbe phänomenologische Basis im Außereinander der Leibmannigfaltigkeit überhaupt aufgewiesen ist: 1. In die Prinzipien der mechanischen Naturlehre: Alle Veränderungen außerleiblicher Naturkörperdinge sind als Abhängige von Bewegungsvariationen anzusehen; alle qualitativen Verschiedenheiten der Körper als Abhängige einer Zusammensetzung von sich berührenden, irgendwie konstanten Raumerfüllungen. 2. In das Prinzip der Berührungsassoziation: Alle Veränderungen des Ich sind als Abhängige von Berührungsassoziationen anzusehen; alle seelischen Komplexe sind als Abhängige gleichzeitiger Modifikationen eines möglichen Leibes anzusehen —, welche Modifikationen je nachdem Empfindungen, Triebregungen usw. sind.

Beschränken wir uns zunächst auf mittelbare Erinnerung (und Erwartung), Reproduktion und Ähnlichkeit. Da ergeben sich die Fragen: Was muß ähnlich sein, damit eine Wahrnehmung zur Reproduktion führe? Ist diese Ähnlichkeit »gegeben«, und wie ist sie gegeben, wenn sie gegeben ist? Was ist es, was diese Ähnlichkeit prinzipiell »erklären« kann? Gibt es eine mit der Berührungsassoziation gleich ursprüngliche Ähnlichkeitsassoziation, die das Auftreten bestimmter mittelbarer Erwartungsinhalte »erklärt« oder ist diese durch eine Berührungsassoziation bedingt? Wie verhält sich prinzipiell Ähnlichkeits- zu Berührungsassoziation? Ist die Ähnlichkeitsassoziation die Voraussetzung oder die Folge der generellen vitalen Erscheinung von Übung und Gewöhnung? Gibt es ein denkbares »Korrelat« der Ähnlichkeitsassoziation im Leibkörper und seinen Teilen (z. B. im Gehirn)? Endlich: Spielt die Ähnlichkeitsassoziation schon in der Bildungsweise der natürlichen Weltanschauung von Ich und Körperwelt eine konstitutive Rolle oder setzt sie deren Gegebenheiten schon voraus?

1) Es verliert daher im Gegensatz zum Kausalprinzip und dem Prinzip der Abhängigkeit von Variationen für die Biologie jede Spur von Gültigkeit, für die innerhalb des Rahmens des Kausalprinzips und des Abhängigkeitsprinzips ein völlig selbständiges Kausalprinzip gilt, das wir an anderer Stelle genau zu entwickeln gedenken. Inwiefern alle Realität der Gegenstände einer mechanischen Naturerklärung auf einen Leib relativ ist, gedenke ich in einer demnächst erscheinenden Arbeit »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« eingehend zu zeigen.



Auf die erste Frage gibt es – scheint mir – nur eine sinnvolle und klare Antwort: Damit eine Wahrnehmung zur Reproduktion einer mittelbaren Erinnerung oder des mittelbaren Erinnerns eines bestimmten Gegenstandes führe, muß der Gegenstand dieser Wahrnehmung (so wie er in der Wahrnehmung gemeint ist) dem Gegenstand einer früheren Wahrnehmung, die zu jener Erinnerung »gehört« und deren Stattfinden in der Zeitordnung Voraussetzung dieser Erinnerung ist, ähnlich sein. (Analoges gilt für Wahrnehmung und Reproduktion einer mittelbaren Erwartung.) Was also ähnlich sein muß, sind nicht etwa »Akte« oder »Gehalte« dieser Akte, sondern allein die Gegenstände ihres Meinens. Eine Rede wie die, es träten in Assoziation »ähnliche Vorstellungen«, ist also grundirrig. Freilich kann ich mich auch mittelbar »an« Vorstellungen, Phantasiebilder, Träume usw. erinnern (sogenannte Vorstellungserinnerungen); desgleichen auch wieder »an« Erinnerungsvorstellungen, die ich früher erlebte. Dann sind diese eben die Gegenstände einer früheren inneren Wahrnehmung und unmittelbaren Erinnerung, die den Gegenständen einer jetzt bestehenden inneren Wahrnehmung »ähnlich« sind und mittelbar erinnert werden. Die »Ähnlichkeit«, die Reproduktionsbedingung ist, ist also ausschließlich eine Ähnlichkeit zwischen Gegenständen. Es ist also auch keine Rede davon, daß diese ähnlichen Gegenstände als ähnliche Gegenstände in bestimmten Gehalten gegeben, erkannt, vorgestellt, bewußt usw. sein müßten, um die Reproduktion zu bedingen; oder daß ihre Merkmale und Eigenschaften, vermöge deren sie ähnlich sind, überhaupt gegeben oder außerdem noch als solche gegeben sein müßten, welche die Ähnlichkeit fundieren. Die reproduktiv wirksame Ähnlichkeit schließt sogar eine Anschauung ihrer Träger selbst und der Ähnlichkeits-Fundamente, die in deren Merkmalen und Eigenschaften liegen, offensichtlich aus. Soll die Reproduktion z. B. den einem wahrgenommenen Gegenstand (z. B. einem Tiger) ähnlichen Gegenstand (z. B. einen Löwen) erst in mittelbare Erinnerung bringen, wie könnte dann dieser Gegenstand (der Löwe) vorher gegeben sein, so daß erst hierdurch Ähnlichkeit beider Gegenstände erlebt würde? Reproduktion wäre ja dann unnötig. Man müßte unter solcher Voraussetzung alle sogenannte Ähnlichkeitsassoziation auf Ähnlichkeitserlebnisse zurückführen, die früher an denselben gleichzeitig gegebenen Gegenständen erlebt wurden – eine völlig ungangbare Lösung der Frage. Gewiß: Wenn die Reproduktion »auf Grund« der Ähnlichkeit der Gegenstände wirksam geworden ist, so kann die Ähnlichkeit des erinnerten Gegenstandes

mit dem wahrgenommenen aus deren Gehalten (als Fundamenten für die Ähnlichkeit) auch erkannt werden. Aber auch dies muß nicht sein. Wo sie z. B. nicht erkannt wird, da führt gerade die echte Ähnlichkeitsassoziation tatsächlich auch nicht zu einem Ähnlichkeitsurteil, sondern zu einem Gleichheitsurteil, ja gegebenenfalls zu einem Identitätsurteil. Das nur Ähnliche, z. B. Vogel und Schmetterling, erscheint dem Kinde als »gleich«, und es urteilt auch über den Schmetterling: »Dies ist ein Vogel« anstatt »gleicht einem Vogel«. Und ebensowenig setzt die Reproduktion nach Ähnlichkeit voraus — auch wenn sie zu einem Ähnlichkeitsurteil führt —, daß in der Wahrnehmung, auf welche die Erinnerung zurückgeht, zu der sie »gehört«, die Eigenschaften und Merkmale des Gegenstandes, auf Grund deren er dem jetzt wahrgenommenen (oder vorgestellten) Gegenstande ähnlich ist, auch gegeben gewesen sein müssen. Es ist vielmehr sogar die Regel, daß dies nicht der Fall ist und daß erst in dem Gegenstand der mittelbaren Erinnerung Merkmale und Züge des seinerzeit wahrgenommenen Gegenstandes »in die Erscheinung treten« —, auf Grund davon, daß sie Fundamente für die Ähnlichkeit mit einem jetzt wahrgenommenen Gegenstand sind, die seinerzeit nicht in den Gehalt der Wahrnehmung eingingen. Nicht nur, daß wir im Erinnern Merkmale eines Wahrgenommenen »beachten, bemerken, beobachten« usw. können, die im Wahrnehmen des Gegenstandes unbemerkt, unbeachtet usw. blieben (desgleichen natürlich auch lieben, hassen, begehren und verabscheuen usw.); daß wir im Erinnern z. B. Ähnlichkeit, Gleichheit usw. zweier Gesichter finden können, die in der Wahrnehmung beider nicht enthalten war: Wir vermögen auch Gehalte, die überhaupt nicht in den früheren Wahrnehmungsgehalt eingingen, aber zum »möglichen Wahrnehmungsgehalt« dieses Dinges gehören, im Erinnern auf Grund der Ähnlichkeit zu haben, die zwischen dem gegenwärtig Wahrgenommenen und dem Teil des Gehaltes der früheren Wahrnehmung besteht, auf Grund dessen der gegenwärtig wahrgenommene Gegenstand dem früher wahrgenommenen Gegenstand »ähnlich« ist. Erst vermöge der Ähnlichkeit mit einem später Wahrgenommenen gewinnen wir in diesem Falle durch Erinnerung eine Kenntnis von Merkmalen und Eigenschaften, die wir früher nicht wahrnahmen, und es tritt nun an Stelle eines früheren Gleichheits- und Identitätsurteils ein Ähnlichkeitsurteil (resp. ein Gleichheitsurteil). So erfasse ich (in innerer Anschauung) z. B. im erinnernden Nachfühlen einen Gefühlszustand, im erinnernden Sehen (in Form von äußerer Anschauung) eine Landschaft, vermöge deren Ähnlichkeit mit einem gegenwärtigen

Gefühl resp. einer gegenwärtig wahrgenommenen Landschaft (desgleichen vermöge ihrer Ähnlichkeiten mit noch unmittelbar erinnerten Gehalten), in steigend reicherem Maße, und fühle ihn reicher und sehe das Objekt allseitiger, als es mir damals gegeben war. Die Meinung, daß dies dann eben nachträgliche, fälschende Zutaten seien, ist lediglich eine Folge des sensualistischen Vorurteils, es müsse Erinnerung immer ärmer sein als die wesensgesetzmäßig zu ihr gehörige Wahrnehmung, und es sei Reproduktion ein mysteriöses »Wiederkehren« der alten Wahrnehmung und ihres Gehaltes — in »abgeschwächtem Maße« — und ähnlicher lächerlicher Mystizismen der Vulgärpsychologie mehr. Faktisch aber ist Erinnerung an dasselbe, was wir wahrnahmen, ein Vordringen in die ganze Anschauungsfülle des in den Akten der Wahrnehmung und der Erinnerung als identisch angeschauten und seinem Gehalte nach identisch gemeinten Gegenstandes, dessen Anschauung sich also nur für ein leibliches Wesen notwendig in Erinnerung und Wahrnehmung zerbricht. Gewiß ist freilich, daß in der Erinnerung niemals ein neues Ding oder ein neuer realer Dingteil zur Anschauung kommen kann, d. h. solches, das in der Wahrnehmung nicht gegeben war. Den Spatzen auf dem Dache, den ich in der Wahrnehmung des Daches nicht sah, werde ich auch in der Erinnerung nicht sehen. Auch sind es nicht irgendwelche objektiven Eigenschaften und Merkmale eines Dinges (oder Ereignisses), die ich, sofern sie auf Grund dieser Eigenschaften und Merkmale eines wahrgenommenen Dinges jenes Ding dem wahrgenommenen ähnlich machen, erinnern könnte. Sie müssen vielmehr in dem Gehalt des Totalaktes, in dem sich das wahrgenommene Ding konstituierte (also auch in unmittelbarer Erinnerung und Erwartung), seiner Totalintention nach miteingeschlossen gewesen sein; aber dies hindert nicht, daß sie erst in der nachträglichen Erinnerung eine über das bloße »Gemeintsein« hinausgehende Anschauungsfülle finden.

Muß nun weiter die Ähnlichkeit irgendwie »gegeben« sein oder ist das, was wir Ähnlichkeitsassoziation nennen, eine pure Hypothese und ganz ohne unmittelbar erlebtes Fundament? Gibt es für den Begriff Ähnlichkeitsassoziation selbst eine phänomenale Grundlage im unmittelbaren Erleben? Gäbe es keine, hätte man also bloß durch Beobachtung festgestellt, daß Vorstellungsreihen sich so folgen, daß die Vorstellungen oder daß ihre Gegenstände »ähnlich« sind — so etwa, wie man aufgeschriebene Assoziationsreihen einer Versuchsperson unter allen möglichen Gesichtspunkten ordnen kann, z. B. Ursache — Wirkung, Zweck — Mittel, Ganzes — Teil usw., so wäre zu fragen,



wie man denn dazu kommt, die Ähnlichkeit zu einer strengen Bedingung der Reproduktion zu machen (anstatt zu einem bloßen Glied der Systematik der Typen faktischer Vorstellungsfolgen, Strebungsfolgen usw.). Die Ähnlichkeitsassoziation ist doch und soll doch wohl auch nach aller Psychologen Meinung mehr sein als einer der möglichen Gesichtspunkte der Einteilung von Vorstellungsreihen? Ist sie aber eine stenge Bedingung möglicher Reproduktion, so fragen wir, wie man diesen Satz durch Beobachtung festgestellt hat — und ob es auch nur einen möglichen Sinn hat, so etwas durch Beobachtung festzustellen. Man erwäge: Auch der Psychologe (wie er leicht vergißt) untersteht in seinem forschenden Verhalten natürlich allen Sätzen, Gesetzen usw., die er selbst über psychische Vorgänge aufstellt, von denen er behauptet, sie gingen in solches Forschen ein. Psychologie darf nie etwas behaupten, was — wäre es wahr — die Auffindung dieser Wahrheit als evident unmöglich und widersinnig erscheinen ließe. Dann aber ist die Frage: Wieso kann der Psychologe durch Selbstbeobachtung feststellen, es sei eine Bedingung der Reproduktion eines bestimmten (mittelbaren) Erinnerungsgehalts, daß der erinnerte Gegenstand einem wahrgenommenen Gegenstande ähnlich ist? Ganz abgesehen von »Bedingung« — woher weiß er doch von dieser Ähnlichkeit? Er weiß von seinem wahrgenommenen Gegenstand und was er darin von ihm wahrnimmt; er weiß auch von dem Gegenstand seiner Erinnerung. Aber woher weiß er von dem früher wahrgenommenen Gegenstand oder von einer früheren Wahrnehmung dieses Gegenstandes? Durch Erinnerung etwa? Aber deren Gehalt soll doch durch Reproduktion des früheren Wahrnehmungsgehalts erklärt werden! Und diese Erscheinung ist ja ein T e i l des declarandum. Er behauptet, daß deren Gehalt einem Gegenstand früherer Wahrnehmung »ähnlich« sei. Ist dann aber nicht auch s e i n e Erinnerung, die ihn zu jenem Gegenstand doch allein führen kann, durch »Reproduktion nach Ähnlichkeit« bedingt? D. h. er müßte doch sagen: »Ich weiß nur, daß der Gegenstand der jetzigen Erinnerung einem Wahrnehmungsgegenstand ähnlich ist, von dem ich selbst nur dies Eine weiß, daß er dem Erinnerungsgegenstand ähnlich ist!« D. h. er würde sich im Kreise drehen oder zugeben, seine behauptete Ähnlichkeit sei — wesenhaft unfeststellbar! Hier ist nun das über unmittelbare Ähnlichkeitserfassung früher Gesagte zu beachten: Das Ähnlichsein eines Wahrnehmungsgegenstandes mit einem anderen früher wahrgenommenen Gegenstand ist in der Tat als eine erlebte Tatsache »gegeben«, und eben d i e s bedingt, daß jener Gegenstand früherer Wahrnehmung zum Gegenstand einer mittelbaren Erinnerung durch

Reproduktion wird. Insofern also liegt der Ähnlichkeitsassoziation ein unmittelbares Erlebnis zugrunde.

Was allein aber kann (prinzipiell) diese Ähnlichkeit als Bedingung der Reproduktion »erklären«? Sie kann erstens nie und nimmer erklären den Gehalt der mittelbaren Erinnerung, zweitens nicht das Erinnern dieses Gehalts. Trotz des Wesenszusammenhangs, es »gehöre« zu aller mittelbaren Erinnerung eine Wahrnehmung, die ihr in der Ordnung der Zeit vorhergehe (der erst zur Annahme des Begriffes »Reproduktion« führte), ist die Erinnerung ja durchaus auf den Gegenstand der früheren Wahrnehmung gerichtet, nicht auf die Wahrnehmung dieses Gegenstandes;[1] und ihr Gehalt »stammt« nicht aus dem Gehalt jener Wahrnehmung, sondern durchaus aus dem Gehalt dieses Gegenstandes selbst; und dies natürlich auch, wenn ich mich an ein psychisches Erlebnis erinnere und dieses jener »Gegenstand« (einer inneren Wahrnehmung) ist. Immer schaue ich – erinnernd auf diesen Gegenstand hin. Und so wenig diese Wahrnehmung ein bloßes »Bild« des Gegenstandes war, das wieder auftauchen könnte, so völlig ungegründet ist die Annahme einer »Disposition« (sei sie psychisch oder physiologisch gedacht), welche die Wahrnehmung zurückgelassen habe und die nun in »Erregung« versetzt werden müßte. Jene Wahrnehmung ist vielmehr absolut vernichtet und nichts blieb von ihr zurück; nichts, »irgendwo« in der sog. »Seele« oder im »Gehirn«! Wird aber weder der Gehalt des Erinnerns, noch das Erinnern des Gehalts durch die Ähnlichkeit »erklärt« – so bleibt nur Eines, das denn hier auch faktisch das einzige declarandum ist: Es wird erklärt – und es kann nur erklärt werden – die Einreihung des im Spielraum der unmittelbaren Erinnerungssphäre im oben bestimmten Sinne noch Gelegenen in den Lebenszusammenhang meiner zufälligen Gegenwart, d. h. der Tatbestand, daß der betreffende Gegenstand gerade jetzt und nicht ein andermal – faktisch – erinnert wird. D. h. es ist allein das Verhältnis, das die Erinnerungswelt einer Person zu ihrer jeweiligen »Gegenwart« betrifft, oder – wie wir

1) Gewiß enthält die mittelbare Erinnerung (im Unterschied zur unmittelbaren) wesensnotwendig das Bewußtsein des »schon Erlebthabens«. Aber nicht dies ist der Gegenstand des Erinnerns, und ebensowenig ist es Teil des Gehaltes. Erst bei Hinzutritt eines »Wiedererkennens« ist auch der Gegenstand als Selbiger »schon erlebter« gegeben. Hier ist Identität als Selbigkeit Teil des Gehalts. Dagegen ist das wesensmäßige, Erinnerung begleitende Bewußtsein des Schonerlebthabens ein Bestandstück der Aktqualität des Erinnerns.



auch sagen können — zu ihrer Leibgegebenheit, das durch das Prinzip der Reproduktion durch Ähnlichkeit einer Regelung in dem Sinne unterworfen ist, daß Ähnlichkeit der beiden Wahrnehmungsgegenstände (d. h. des jetzt und früher Wahrgenommenen) eine conditio sine qua non der Einreihung eines überhaupt Erinnerbaren in den als gegenwärtig »gegebenen« Lebenszusammenhang ist. Ist solche Ähnlichkeit in diesem Sinne reproduktiv wirksam geworden — und zwar eine bestimmte qualifizierte Ähnlichkeit —, eine Qualifikation, die sie unabhängig von den Eigenschaften ihrer Träger hat —, so mag, ja muß für die Wiederholung der schon stattgehabten Assoziation (das Wort als Bezeichnung eines Vorganges genommen) auch eine Disposition angenommen werden. Aber daß solche »Assoziationsdisposition« nicht das mindeste zu tun hat mit der verkehrten Lehre, die umgekehrt die Assoziation selbst durch mysteriöse Disposition von Wahrnehmungen und Vorstellungen erklären und ihre »Möglichkeit« begreifen will — das ist wohl selbstverständlich. Wir können das, was Ähnlichkeit erklären kann, auch sinnäquivalent in anderer Form ausdrücken: Sie kann an faktischen, mittelbaren Erinnerungsgehalten, die einem Individuum im Augenblick seiner jeweiligen Gegenwart gegeben sind, erklären, daß es gerade diesen und nicht jenen Gegenstand von all jenen Gegenständen, die es wahrnahm und erlebte und die im Erinnern reproduzibel sind, faktisch jetzt erinnert. Sie erkärt insofern die Auswahl, die im Spielraum der Sphäre unmittelbaren Erinnerns durch mittelbares Erinnern getroffen wird.

Auch hierzu aber bedarf es eines Zusatzes: Das Ähnlichkeitsprinzip erklärt — eben da es auf einem einsichtigen Wesenszusammenhang beruht und ein echtes »Prinzip« ist — und keine induktive Regel, die aus Beobachtung stammt — niemals für sich allein irgendein konkretes Geschehen. Es ist ja ein Prinzip der gegenwärtigen Bewußt-werdung der Erlebnisse der Vergangenheit, nicht eine Regel, die aus dem abgeleitet wäre, was da gegenwärtig bewußt ist. Nach ihm, ihm gemäß, vollzieht sich das mittelbare Erinnern; d. h. es ist ein Prinzip der Bildungs-weise des mittelbaren Erinnerns selbst. Was es daher allein sein kann, ist allein die Angabe einer einzigen, aber notwendigen und gleichwohl nicht hinreichenden Bedingung für das, was nun faktisch erinnert wird. Nur eine conditio sine qua non, eine ganz allgemeine Bedingung, ohne welche die Einreihung eines früher erlebten Gegenstandes in den gegenwärtigen Lebenszusammenhang durch mittelbare Erinnerung nicht möglich ist, stellt es dar. Das ist schon daraus klar,

daß die Ähnlichkeiten des wahrgenommenen Gegenstandes – resp. des jetzt erlebten psychischen Erlebnisses in innerer Wahrnehmung bei Erinnerung an Psychisches – mit früher Wahrgenommenem und Erlebtem sowohl qualitativ als graduell untereinander ganz verschieden und an Zahl unermeßliche sind. Erst mit Hinzunahme aller besonderen Qualitäten und Richtungen der Akte, die im Erinnern eines Individuums sich abspielen, seiner Aktrichtungen von Liebe und Haß, von Interesse und in letzter Linie aller Arten geistiger und sensorisch-funktioneller, aktiver und triebhafter Aufmerksamkeit – die hier nicht geschieden seien –, die ihrerseits wieder hindurchgreifen durch die Scheidungen von Wahrnehmen, Erinnern und Erwarten, kann aus der Sphäre, die jene conditio sine qua non der Ähnlichkeit als Reproduktionsbedingung setzt, das faktisch Erinnerte verständlich gemacht werden. Doch sei darauf hier nicht weiter eingegangen.

Doch nicht nur eine »Reproduktionsbedingung« für mittelbare Erinnerung, sondern eine gleich ursprüngliche Bedingung der Determination für mittelbare Erwartung ist das »Ähnlichkeitsprinzip«. Was in unmittelbarer Erwartung gegeben ist – selbstverständlich »als« zukünftig – bedarf keiner Determination, sowenig wie das in unmittelbarer Erinnerung Gegebene einer Reproduktion bedarf. Die Determination überhaupt aber ist ein genau so ursprünglicher, auf unmittelbar Erlebtes und auf Wesenszusammenhang zwischen solchem zurückgehender Begriff wie die Reproduktion. Es wäre also völlig irrig, die determinierend erlebte »Kraft«, die ein unmittelbar in der Erwartung Gegebenes hat, z. B. für jetzt auftauchende Vorstellungen, für Triebimpulse und Willensakte usw., die z. B. der im Vorfühlen gegebene Wert eines Projekts des Wollens für mein jetziges Tun hat – eine der Arten unmittelbaren, nämlich fühlenden Erwartens von etwas – auf eine vorangängige Reproduktion zurückzuführen.

Vielmehr »gehört« zu jeder Erwartung eine Wahrnehmung desselben Gegenstandes, zu einer »mittelbaren« außerdem eine solche Wahrnehmung, die einer unmittelbaren Erwartung desselben Gegenstandes in der Zeitordnung folgte – durchaus aber keine Erinnerung an diese Wahrnehmung, resp. an ihren Gegenstand, oder gar eine Reproduktion dieser Wahrnehmung. Bin ich z. B. jetzt frühmorgens schlecht aufgelegt und unfähig, etwas Bestimmtes zu tun, weil ich nachmittags 6 Uhr eine Vorlesung über formale Logik zu halten habe – ein Beispiel von W. James –, so determiniert der Gegenstand der unmittelbar erwarteten 6 Uhr-Vorlesung meinen gegen-

wärtigen Gemütszustand; nicht also determiniert ihn eine Erinnerung an die letzte Vorlesung[1]; oder eine Vorstellung des Inhalts, daß ich diese Vorlesung zu halten habe. Es gibt eben unmittelbare Erwartung — ganz unabhängig, ob sich der Erwartungsgehalt »als« vorgestellter, »als« geurteilter usw. gibt, es gibt auch solche ohne solche bestimmte Aktqualität. Ob dieser Tatbestand in — vorher gemachte — genetische Theorien hineinpaßt, ist ganz gleichgültig, da sich »Theorien« eben nach Tatsachen zu richten haben. Nur das sagt der Wesenszusammenhang, daß zum unmittelbar Erwarteten eine Wahrnehmung desselben Gegenstandes »gehört«. Das ist in diesem Falle die Wahrnehmung resp. das aktuelle Erlebnis der früher gehaltenen 6 Uhr-Vorlesung. Alle »Determinationen« durch von außen gesetzte »Aufgaben«, aber auch solche, die der eigene »Vorsatz«, desgleichen die Befehle und Versprechungen usw. unabhängig von Erinnerung, Reproduktion und Vorstellung an die Vorkommnisse der Setzung bestimmen, sind prinzipiell der gleichen Art: keinerlei Reproduktion schiebt sich zwischen sie und ihre Wirkung! Wie meine Vergangenheit als unmittelbar erinnerte auch unmittelbar in meinen gegenwärtigen Lebenszusammenhang hin einwirkt, so unmittelbar wirkt auch meine »Zukunft« als unmittelbarer Erwartungsgehalt herein. Ich bin z. B. froh, wenn sie »breit« und »hell« vor mir liegt, und traurig, wenn sie »eng« und »dunkel« dasteht. Nicht mein gegenwärtiges Gefühl färbt dann den Erwartungsinhalt so oder so — sondern dieser Inhalt mein gegenwärtiges Gefühl. Zu einer mittelbaren Erwartung (in der mir in der Zukunftssphäre Erwartetes auch noch »als erwartet« gegeben ist) aber gehört, daß sich ein früher unmittelbar Erwartetes auch als Wahrnehmungsgegenstand realisierte; und es ist nun die Ähnlichkeit des gegenwärtigen Wahrnehmungsgegenstandes mit diesem Gegenstand früherer Wahrnehmung, welche die Auswahl des mittelbar Erwarteten aus dem Spielraum des unmittelbar Erwarteten bedingt — und dies in analogem Sinne wie oben bei der Erinnerung.

Unser Satz, daß Reproduktion und Determination (im obigen Sinne) evidentermaßen unter der Bedingung der Ähnlichkeit der Gegenstände der Wahrnehmung und der mittelbaren Erinnerung (und Erwartung) stehen, scheint nun aber durch alle jene Theorien hinfällig zu werden oder in Frage gestellt zu sein, die behaupten, es sei die Ähnlichkeitsassoziation auf die sogenannte »Berührungsassoziation« zurückzuführen. Das Motiv, das zu jenem Versuche

1) Vgl. auch meinen Aufsatz: Zur Psychologie der sog. Rentenhysterie in M. Webers »Archiv für Sozialwissenschaft«.



einer »Zurückführung« Anlaß gab, ist ein sehr durchsichtiges: Es ist nämlich evident undenkbar, für die Ähnlichkeitsassoziation einen *Korrelatprozeß im Nervensystem und im Gehirn anzunehmen.* Denkbar ist — natürlich — für die steigende *Einübung* einer schon vollzogenen Ähnlichkeitsassoziation solche Prozesse anzunehmen, niemals aber für die erstmalige *Stiftung* einer Ähnlichkeitsassoziation. Es ist un*denkbar* — ganz unabhängig vom Maße unseres positiven Wissens vom Nervensystem —, da es evident ausgeschlossen ist, daß die Ähnlichkeit zweier Dinge, die ja an die Grundbedingung der Naturkausalgesetzmäßigkeit, die Berührung von U und W in Raum und Zeit *nicht* gebunden ist, selbst eine Wirksamkeit äußern oder doch ein ihr streng zugeordnetes mechanisches Analogon besitzen könne, das diese Wirksamkeit äußert.[1] *Gibt* es selbständige Ähnlichkeitsassoziation, so ist dies eben einmal der negative Beweis dafür, daß es so wenig wie für Erinnerungsgehalte und für das Erinnern auch für den durch sie bedingten Wechsel dieser Inhalte ein *mechanisches Korrelat* geben kann und gleichzeitig der positive Beweis für unsere These, daß im unmittelbaren Ähnlichkeitserlebnis die — unter Absehung vom Leibe — bestehende *Einheit* und *identische* Gegenständlichkeit des in Wahrnehmung und Erinnerung Gemeinten noch sozusagen *phänomenal durchscheinend* wird, indem doch die Ähnlichkeit von Dingen hier noch unmittelbar wirksam zu werden vermag, die selbst — oder von denen das eine Ding — *nicht* gegeben sind. *Es ist also das gleichzeitig mechanische und parallelistische Vorurteil,* was Grundmotiv jener »Zurückführung« ist. Nun ist aber diese »Zurückführung« der Ähnlichkeitsassoziation auf Berührungsassoziation schon aus dem einfachen Grunde irrig, da sie eine irrige Vorstellung von Ähnlichkeit voraussetzt. Sie setzt ja eben voraus, es ließe sich Ähnlichkeit überhaupt und ihrem Wesen nach auf eine teilweise Identität und eine teilweise Verschiedenheit der »einfachsten« Teile der ähnlichen Gegenstände zurückführen. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann man sagen: Bestimmt die aktuelle Wahrnehmung W, deren Gegenstand G die Merkmale a b c d e habe, die Erinnerung eines Gegenstandes, dessen frühere Wahrnehmung W_1 einen Gegenstand G_1 mit den Merkmalen a b c g h besaß, so ist es *nicht* nötig, daß die Ähnlichkeit von G und G_1 als

1) Sehr klar tritt dies Motiv der Zurückführung schon in der Darstellung von H. Ebbinghaus (Grundzüge der Psychologie, Leipzig, Veit u. Co.), als völlig bewußte »Forderung« (die freilich darum nicht weniger willkürlich ist) bei H. Münsterberg hervor.



Ganzer für den Eintritt der Erinnerung an G_1 wirksam werde; es genügt, daß die in G mit G_1 identischen Merkmale a b c, die sich in G_1 mit g h »berühren«, ohne weiteres auch a b c g h = G zur Erinnerung bringen. Dies ist ja das bekannte Schema der »Zurückführung«, wie es beispielsweise Lehmann, Ebbinghaus, Münsterberg und andere ausführten.[1] Und es ist hier — soll die Zurückführung ausführbar sein — sogar notwendig, daß das »Einfache«, auf dessen teilweiser Identität und Verschiedenheit die Ähnlichkeit beruhen soll, irgendwelcher »Berührung« in einem raumzeitlich Mannigfaltigen überhaupt fähig sei. Diese Voraussetzungen sind aber nicht nur ungegründet, sondern wesenhaft ausgeschlossen. Ähnlichkeit ist eben kein ausschließliches Beziehungsphänomen zwischen bloßen »Komplexen«; sie vermag auch zwischen streng einfachen Teilen eines jeden Komplexes noch zu bestehen oder nicht zu bestehen. Und wenn es auch innerhalb des Ähnlichen, das innerhalb der Beziehungen von Gegenständen, an denen sich das Wesen der Ähnlichkeit (etwas Absolutes wie jedes Wesen) vorfindet —, Steigerungsgrade gibt, also »weniger« und »mehr« Ähnlichkeit, so gibt es doch kein bloß quantitatives Verhältnis zwischen dem Ähnlichen als Wesenheit und dem Enthaltensein identischer und verschiedener Teile in zwei Komplexen. Und ebensowenig ist das identische a b c — in jenem Schema — einer »Berührung« fähig. Denn wer sähe nicht, daß hier die Identität doch gar nicht zwischen den (a b c) des Gegenstandes G_1 und den (a, b, c) des Gegenstandes G besteht, die vielmehr doch sowohl zeitlich als durch ihre Zugehörigheit zu G und G_1 verschieden, im äußersten Falle also nur gleich sind — sondern daß sie allein besteht bezüglich den Begriffsgegenständen »das a«, »das b«, »das c«, die genau wie »die Zahl 3«, »das Rot« doch nur zeitlose ideale Gegenstände, d. h. echte »Spezies« (im Husserlschen Sinne) sind, von denen es eo ipso sinnlos ist, eine »Berührung« in einem zeiträumlich Mannigfaltigen auszusagen. Merkwürdig genug: Gerade diese hypernaturalistische Theorie verfällt hier jener Verdinglichung der Spezies, die das Wesen gerade — des falschen Platonismus ausmacht! Gewiß ist jene »Zurückführung« zuweilen auch mit falschen Gründen bestritten worden. So sagte man, es sei, wenn ich mich angesichts eines Baumes in einem schönen Garten Adams und Evas erinnere, doch zunächst notwendig, daß ich mich auf Grund der Ähnlichkeit zuerst des Baumes im Paradiese erinnere, da ja dessen »Vorstellung

1) Vgl. gegen diese Versuche auch Otto Selz »Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs«, Stuttgart 1913, bes. II. Abschnitt.



zunächst reproduziert werden« müsse, wenn Adam und Eva auf Grund von »Berührung« erinnert werden sollen. Denn nur mit dem Baume im Paradiese gäbe es hier »Berührung« und nicht mit dem gesehenen Baume (Höffding). Hier ist es offenbar die Annahme jenes falschen Reproduktionsbegriffes, der ein mysteriöses »Wiederkehren« der Vorstellung der früheren Wahrnehmung oder die Erregung einer »Disposition«, die jene zurückgelassen hat, voraussetzt, was diese Argumentation veranlaßt. Sieht man nun ein, daß es solche mysteriöse Wiederkehr nicht gibt, daß die Wahrnehmung weder wiederkehrt noch durch sie eine »Disposition« existiert, so kann man eine, die Berührung hier vermittelnde Ähnlichkeitsassoziation überhaupt für unnötig halten und meinen, es sei eben das Identische in beiden »Bäumen«, das durch Berührung jene Erinnerung wachruft. Aber eben nicht solche mysteriöse Annahmen (die vom Glauben an Gespenster nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden sind), sondern die klare Einsicht der Unreduzierbarkeit von Ähnlichkeit auf Identität und Verschiedenheit einfacher Teile schließt jene Reduktion wesensmäßig aus. Auch die mittelbare Erinnerung an einfachste Teile eines wahrgenommenen oder vorgestellten Gegenstandes fordert Ähnlichkeit mit den einfachsten Teilen des aktuell Gegebenen. Mag man die Gesamtähnlichkeit zweier Komplexe, z. B. zweier Gesichter, wie immer analysieren — worein man sie allein analysieren kann, das sind immer wieder nur Teilähnlichkeiten, die sich unmittelbar mit ihren Fundamenten in den jeweiligen Teilen oder Teilgegenständen der komplexen Gesamtgegenstände geben. Erst die Teilähnlichkeiten (die natürlich nicht Ähnlichkeiten der Teile sind) führen durch die Vermittlung der ihnen wesenhaft zugehörigen »Fundamente« zu den Teilen der Gegenstände, deren Ähnlichkeit die Ähnlichkeit der Gesamtgegenstände ausmachen. Immer müssen dabei die Teilähnlichkeiten erblickt sein, soll es zu einer Fassung der ähnlichen Fälle kommen.[1] Keine denkbare Analyse aber führt

1) Auch die Selbigkeiten als unmittelbare Phänome und das »Verschiedensein von«, besser die Unselbigkeiten gehen der Feststellung der Identität des Gegenstandes oder der Verschiedenheit der Gegenstände voran als ihre anschaulichen Fundamente. Und nur die Wesenszusammenhänge bestehen hier: Wo Selbiges, da auch identischer Gegenstand. Wo Unselbigkeit, da auch Verschiedenheit von Gegenständen. Wo Teilähnlichkeit, da auch ähnliche Teile. Desgleichen die Wesenszusammenhänge: Mit aller Ähnlichkeit sind Fundamente gegeben, vermöge deren Gegenstände ähnlich sind. Mit aller Verschiedenheit von Ähnlichkeiten sind verschiedene Fundamente gegeben. Alle Fundamente gehören zu Gegenständen. Dagegen wäre es z. B. grundirrig zu sagen: Verschiedene Ähnlichkeiten forderten auch verschiedene ähnliche Gegenstandspaare.

von Gesamtähnlichkeit auch nur auf Selbigkeiten und Unselbigkeiten — geschweige gar auf Idendität und Verschiedenheit von Teilen. Es besteht indes nun aber gleichwohl ein für das Verhältnis von Berührung und Ähnlichkeit wichtiger Wesensunterschied darin, wie Ähnlichkeit zwischen Gegenständen einmal Bedingung für mittelbare Erinnerung und die zu ihr gehörige Reproduktion, ein andermal schon Bedingung für die Dingerfassung eines konkreten Dinges selbst wird. Beachten wir: Vermöge der Tatsache, daß Ähnlichkeiten unabhängig von den Gegenständen (Trägern) erfaßbar sind, die ähnlich sind, erst recht unabhängig von irgend einer möglichen Angabe, worin (d. h. in welchen Teilen der Gegenstände die Ähnlichkeit besteht) und auch verschiedene Ähnlichkeiten so erfaßbar sind (z. B. die drei Ähnlichkeiten des Gesichtes A zum Gesichte B, des Gesichtes A zum Gesichte C, des Gesichtes B zum Gesichte C auch als untereinander verschieden schon in sich sind und nicht erst auf Grund der verschiedenen Paare der Gegenstände, so daß wir sogar sehr häufig die Verschiedenheit eines Gesichtes von einem anderen erst auf Grund der verschiedenen Ähnlichkeit beider zu einem dritten, bei Schwanken, ob es wohl derselbe Mensch ist, erkennen), — vermöge dieser Tatsachen gibt es auch noch zwischen Ähnlichkeiten selbst noch Ähnlichkeit, die sich nicht in größere oder kleinere Ähnlichkeit aufteilen läßt. Die Gegebenheitsweise dieses Phänomens besteht (nach früher Gesagtem) darin, daß der in Wahrnehmung und unmittelbarer Erinnerung als selbig gemeinte Gegenstand in zwei Totalakten denselben Wahrnehmungsgehalt besitzt, aber verschiedene Ringe unmittelbaren Erinnerungs- und Erwartungsgehalts um ihn herum, die beiden Totalakte A und B selbst aber noch (im unmittelbaren Erinnern des Gehaltes von A bei B) geeint sind. In den, die beiden Totalakte umspannenden Akt haben wir dann nur einen, als denselben gemeinten Gegenstand und doch bei völliger phänomenologischer Analyse der vier Partialakte (erster Wahrnehmungsakt und erster unmittelbarer Erinnerungsakt, zweiter Wahrnehmungsakt- und zweiter unmittelbarer Erinnerungsakt), vier Teilgegenstände (nicht Gegenstandsteile!) dieses einen Gegenstandes (eo ipso auch jedes seiner Teile), zwischen denen ähnliche Ähnlichkeiten bestehen und bestehen müssen. Bietet uns der Gegenstand in beiden Totalakten so verschiedene »Ansichten« dar, so sind diese dann noch in zwei verschiedene unmittelbare Ähnlichkeitsphänomene zu analysieren. Dieser Fall und nur dieser darf »Assimilation« im Unterschied von Assoziation in strengem Sinne heißen — deren Wesen es also ist, daß uns bei ihrem Stattfinden nur ein

Gegenstand, nicht wie bei mittelbarer Erinnerung und Erwartung zwei Gegenstände intentional gegeben sind. Assimilation ist also auf Assoziation von Elementen unzurückführbar und setzt — selbstverständlich die Dingheit, deren Erfassung sich — wie wir sahen — in Wahrnehmung, unmittelbarer Erinnerung und Erwartung konstituiert, also auch schon in jedem der beiden Totalakte voraus.[1] Sie ist weder auf eine Ähnlichkeitsassoziation der einfachen Elemente oder Teile noch auf eine Berührungsassoziation der Teile zurückzuführen; denn was sich durch Ähnlichkeit assimiliert, sind »Teilähnlichkeiten«, nicht aber ähnliche Teile.

Beachten wir nun die Frage: Unter welchen konstitutiven Bedingungen wird »Berührungsassoziation« möglich? Doch zuerst: Was ist »Berührungsassoziation«?

Das Prinzip besagt: Was an Gegenständen »zusammen« erlebt ist, hat bei Gegebenheit eines dieser Gegenstände die Tendenz, die Erinnerung an die anderen hervorzurufen. Aber was besagt dies »Zusammen«? Ist es soviel wie »gleichzeitig« und in »unmittelbarer Folge«? Ist es eine Bestimmung des Erlebens oder der erlebten Gegenstände? Soll zeitliche »Berührung« dabei einen Vorrang vor räumlicher haben? Ist der Satz eine empirische Regel oder ein einsichtiges Prinzip? Wie verhält es sich dann zum Ähnlichkeitsprinzip?

Da wir im Gegebenen innerer Anschauung überhaupt eine objektive Zeit so wenig wie einen objektiven Raum finden, ja selbst ein bloßes Außereinander überhaupt (mit seinen Qualitäten des Neben- und Nacheinanders) erst in der Gegebenheit »Leib«, als des jeweiligen »Jetzt hier«, so hat das »gleichzeitig« und in »unmittelbarer Folge« für uns zunächst — für dieses Gegebene — keinen Sinn. »Zusammen« ist an erster Stelle »im Bewußtsein« das und nur das, was zusammen-erlebt ist, d. h. was in einem, einen einheitlichen Akt innerer Anschauung gegeben ist. Dies kann alles

1) Die Seinsform des Dinges kann daher — selbstredend — nie auf Assoziation (wie D. Hume will), nie auf einen Erwartungszusammenhang oder auf »Wahrnehmungsmöglichkeiten« oder ein »Gesetz von Erscheinungen« usw. zurückgeführt werden; ebensowenig aber auf Assimilationen früherer Wahrnehmungsgehalte und deren Reproduktionen zu gegebenen Gehalten. Vielmehr ist die phänomenale Selbigkeit des Dinges, von dessen sensuellen Wahrnehmungsgehalten man sagt, sie assimilierten sich mit früheren sensuellen Gehalten, die Voraussetzung, um von Assimilation — sinnvoll — zu reden. Vgl. hierzu neuerdings auch W. Specht: »Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen« (II), Zeitschrift für Pathopsychologie II, 4, S. 516.



Mögliche sein: Gleichzeitiges und Ungleichzeitiges, ein jetzt Wahrgenommenes und ein Erlebnis vor zehn Jahren. In der äußeren Anschauung ist stets ein Außereinander da — aber seinem Wesen nach nicht gebunden an das Jetzt-hier eines Leibes, und »zusammen« ist in einem solchen Akte (äußerer Anschauung) wieder Alles in dieses Mannigfaltige irgendwie Gedachte oder Vorgestellte — nicht nur Gleichzeitiges oder sich raumzeitlich-Berührendes. Erst mit der Setzung eines Leibes, zu dem wesensmäßig ein Jetzt-hier gehört, und dem Nebeneinander seiner Teile, dem Nacheinander der leiblichen Sensationen im Ganzen seines Außereinander, gewinnt es einen Sinn zu sagen, es sei Einiges als gleichzeitig in unmittelbarer Folge oder sich räumlich berührend, — sagen wir, da all diese Fälle als Spezialfälle darin enthalten sind, es sei Einiges sich in einem »Außereinander berührend« auch dem »Bewußtsein von« gegeben. Dann ist so gegeben Alles (als Teil des dem Bewußtsein überhaupt Gegebenen), was noch als unmittelbar wirksam auf den Leib erlebt ist, und hierdurch seinem Jetzt-hier zugeordnet. Eine Scheidung von Raum und Zeit oder auch nur Räumlichkeit und Zeitlichkeit steckt hierin noch nicht; daher auch keine Scheidung von räumlicher und zeitlicher Berührung.[1] Die Scheidung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit ist erst durch die verschiedene Orientierung zweier Elemente außerleiblicher-physischer Phänomene gegeben — insofern diese als räumliche umkehrbar, als zeitliche unumkehrbar sind in Bezug auf die leibliche Jetzt-hier-Gegebenheit — eine Scheidung, die natürlich auch für den Leib-Körper selbst vorausgesetzt ist.[2] Die »Berührung«, um die es sich bei der Berührungsassoziation handelt, darf

1) Es ist irrig, die zeitliche Mannigfaltigkeit die räumliche fundieren zu lassen, wie es z. B. für seine Lehre von dem Erwerb der Raumanschauung Berkeley, wie es in metaphysischer Form Leibniz versuchten, wenn jener erst in der Umkehrbarkeit einer Folge von Eindrücken eine Linie gegeben sein läßt, dieser aber (in metaphysischer Form) die »extension« erst durch »quelque chose, qui s'etend« gewinnen läßt. Auch Kants Lehre, es sei alles Mannigfaltige »zunächst« als ein solches des »inneren Sinnes« in der Zeit gegeben, auch die Punkte einer Linie also zuerst in zeitlichen Folgen der sie fassenden Akte, teilt diesen Irrtum. Es ist aber nicht minder irrig, das zeitliche Nacheinander von der räumlichen Mannigfaltigkeit fundiert sein zu lassen, wie es im Sinne der Konzeptionen des Descartes und Spinoza liegt und wie es neuerdings H. Bergson versuchte, der den Raum für das einzige homogene Milieu erklärt, und Zeit, die im Gegensatze zu seiner durée ein Außereinander der Teile enthält, erst auf Grund des gegebenen Raumes verstehen will.

2) Desgleichen eine Scheidung des Bewegungsphänomens vom Veränderungsphänomen auf Grund des sie beide fundierenden »Wechselphänomens«.



daher weder durch räumliche Berührung noch durch zeitliche Berührung bestimmt werden; auch nicht durch »Gleichzeitigkeit«, ein Begriff, der Raum und Zeit als geschieden voraussetzt und nur das Verhältnis von Raumpunkten zur Zeit bezeichnet; darum auch nie Fundament für die Idee der Räumlichkeit sein kann, als wäre Raum eine »Art des Gleichzeitigen« (Leibniz). Gerade das ist ihr wesentlich, daß diese Berührung Berührung im *bloßen* Außereinander ist, dessen sich berührende Elemente den Charakter als Raum- oder Zeitpunkte noch annehmen *können* (als variable Bestimmungen), und deren »Berührung« noch die variablen Bestimmungen eines Nach- und eines Nebeneinander gewinnen *können*, ohne ihn aber von Hause aus zu besitzen. Das Bewußtsein von Räumlichkeit und Zeitlichkeit innerhalb des Gegebenen äußerer Anschauung überhaupt, und das Verschiedenheitsbewußtsein ihrer, setzt das Prinzip der Berührungsassoziation also bereits *voraus*. Berührungsassoziation ist also durchaus nicht die bloße Folge davon, daß der Leib ein Körper wie ein anderer Körper in Raum und Zeit wäre (und von derselben Gegebenheitsweise) und die anderen Körper eben auf ihn einwirkten, hierbei aber räumliche Berührung der ihn treffenden Reize mit ihm und zeitliche Berührung der Reizvorgänge mit seinen inneren Vorgängen stattfände. Bindet man alle Bewußtseinstatsachen von Hause aus an solche Reize und ihre Nachwirkungen im Körper (sei es im Sinne der Kausalität oder eines sog. Parallelismus), so wird das Prinzip der Berührungsassoziation zu einer willkürlichen *Definition*, die weder wahr noch falsch sein kann.[1] Bewußtsein von Räumlichkeit und Zeitlichkeit steht also mit Leiblichkeit, steht mit einem »Jetzt-hier« überhaupt in Wesenszusammenhang und ist durchaus kein Gehalt eines »reinen transzendentalen Bewußtseins«. Für Gott existierte diese Schwierigkeit nicht. Selbstverständlich bleibt das Bewußtsein von ihr darum doch für alle positive Wissenschaft, für alle Sinnesphysiologie und Sinnespsychologie absolut unerklärlich; denn aller Verschiedenheit der Sinnesfunktionen und ihren möglichen Gehalten geht diese Gegebenheit ebenso *vorher* und alle in ihr waltenden Wesenszusammenhänge (darunter auch alle mögliche Wissenschaft von Räumlichkeit, also die gesamte Geometrie) wie natürlich erst recht den für die Funktionsgesetze wieder zufälligen Sinnesorganen die ja bereits als Körper dies Alles voraussetzen. Der Leib selbst aber ist nicht »in« Raum und Zeit, so wie es die Körper

1) So bei den Festsetzungen, die Münsterberg in seiner Psychologie getroffen hat. Aber »Festsetzungen« sind eben Sachen, die jenseits von wahr und falsch liegen.



wesenhaft sind. Er ist vielmehr wesenhaftes Bezugszentrum von Raum und Zeit und aller Berührungskausalität darin (die an Ausdehnung mit dem Wesen der formalen mechanischen Kausalität zusammenfällt). Gleichwohl ist der Leib nicht nur extensiv, sondern auch im selben Außereinander wie die außerleiblichen physischen Phänomene enthalten und allen den reichen Gesetzmäßigkeiten der Wissenschaften und Prinzipien unterworfen, die für materiale Mannigfaltigkeiten solcher Art gelten und auf die hier nicht weiter einzugehen ist.[1]

Das Bewußtsein von einem »Nacheinander« unserer Erlebnisse (und einem »Nebeneinander«) ist für die Begriffe der Zeitfolge und der Raumlinie also wesenhaft vorausgesetzt, da sich in ihm die Fassung jener Gegenstände konstituiert. Es ist also eo ipso z. B. niemals das Bewußtsein von einem Nacheinander aus solcher Zeitfolge von Bewußtseinserlebnissen irgendwie abzuleiten, wie sie die empirische Psychologie voraussetzen muß. Wohl aber ist dies eigenartige »Bewußtsein von« noch phänomenologisch zu klären. Diese Klärung gibt sich aus früher Gesagtem. Das Phänomen des Nacheinander von Erlebnissen ergibt sich, indem wir im selben Totalakt des inneren Bewußtseins »denselben« Gegenstand, der in Wahrnehmung und unmittelbarer Erinnerung und Erwartung gegeben ist, von einem wahrgenommenen zu einem unmittelbar erinnerten, resp. von einem unmittelbar erwarteten zu einem wahrgenommenen »werden« sehen, wobei das Selbigkeitsbewußtsein beharrt. Wir sehen so seinen Wahrnehmungsgehalt »vergehen« und seinen unmittelbaren Erinnerungsgehalt erstehen – und dies ohne jede Veränderung des Gegenstandes, sondern bei evidenter Selbigkeit des Gegenstandes. Sein Wahrnehmungsgehalt »wird« so – und zwar in jeder unteilbaren Phase, die wir aus seiner Wahrnehmung irgendwelcher objektiver Dauer herausgreifen –, also in jedem punktuellen Moment der objektiven Zeit, zum Gehalt unmittelbarer Erinnerung. Dieses »Nacheinander« also wäre gegeben, auch wenn sich Nichts außer uns oder in unserem

1) Siehe hierzu die Abschnitte zur Grundlegung einer Phänomenologie der Biologie in meinem in Kurzem erscheinenden Buch über Phänomenologie und Erkenntnistheorie. Hierzu gehört (mit Sicherheit) formal die Mengenlehre und die Funktionstheorie, material gewisse Prinzipien, die einer philosophisch richtig fundierten, auf dem Relativitätsprinzip ruhenden Physik zugrunde liegen und in der nur »Weltpunkte« und »Weltlinien« – im Sinne von Minkowsky – vorausgesetzt sind. Außerdem aber völlig unableitbare, rein biologische Prinzipien, die unabhängig von den uns bekannten irdischen Lebewesen für alles Lebendige gelten, – da sie im bloßen Phänomen des Lebendigen gründen.



Leibe »veränderte«, und ist Voraussetzung jeder Veränderungserfassung.

Es wird nun hieraus aber auch klar: In jedem einheitlichen Bewußtseinsakt, nicht erst in einer Mehrheit solcher, ist die evidente Einsicht mitgegeben, daß das in ihm Gegebene Teilglied eines Stromes ist, der in einer Richtung dahinfließt und weder nach der Erinnerungsrichtung, noch nach der Erwartungsrichtung abgeschlossen ist, und in dessen »Nacheinander« sich jeder besondere Inhalt eines Gehaltes innerer Anschauung konstituieren muß. Das Stromphänomen — die Voraussetzung dafür, daß nun auch sekundär die Erlebnisse als Vorgänge in die objektive Zeit, in der mit allen anderen Körpern auch der Leib-Körper ist, eingeordnet werden können — ist also nie selbst auf irgendeine Art »Synthese« oder gar Assoziation von Gehalten einzelner Bewußtseinsakte zurückzuführen, sondern ist in jedem möglichen Gehalt evident mitgegeben. Daß jedes meiner Erlebnisse solchem Strome, und daß es einem unteilbaren Strome angehört, das sagt nicht induktive Erforschung von diesem Strominhalt, sondern ist in jedem Erlebnis evident mitgegeben, das ich als das meine weiß. Nicht also, daß es in einem Strome enthalten ist, dessen Glieder einen realen oder sonstigen Zusammenhang darstellen, macht es zum Erlebnis eines bestimmten Ich, sondern da es dieses bestimmten Ichs Erlebnis ist, muß es auch einem solchem Strome angehören. Die Akte aber, in denen das Erlebnis er-lebt gegeben ist — gehören in keiner Weise dem Stromgehalt an. Nur das gelebte Leben — nicht das Erleben dieses Lebens — ist »im Strome«. Dieser Strom aber als eine Form dieses Erlebens der Icherlebnisse gehört wesenhaft zum Leibe und nicht zum Ich selbst.[1]

»Assoziation nach Ähnlichkeit« und »Assoziation nach Berührung« sind erstens also beide in Wesensabhängigkeit davon, daß ein Leib mit dem Ichindividuum in Wesenszusammenhang steht. Und was sich uns empirisch als »Assoziation« darstellt, als Verbindung vorher geschieden gedachter Einheiten, das ist — phänomenologisch angesehen — im Prinzip nur eine fortwährende Wiederherstellung der

1) Die Ichakte dürfen als unzeitliche Akte auch nicht als punktuell angesehen werden; denn ein Zeitpunkt setzt bereits die Gegebenheit eines unendlichen zeitlichen Abflusses voraus. Wohl aber haben sie, in ihren allgemeinen Wesenheiten angesehen, noch eine Ordnung des Ursprungs in die Zeit hinein und als Akte einer konkreten Person (resp. als Ichakte eines konkreten Ich) noch eine konkrete Ursprungsordnung »in die Zeit hinein«, die sich wesenhaft als Zeitlage ihrer Gehalte darstellen muß.



ursprünglichen Einheit des Ich und des puren »Ineinander« seiner Erlebnisse; jener Einheit im Ineinander, die — gleichsam und im Bilde gesagt — erst durch die verschiedenartige Bedeutung, welche die Icherlebnisse für eine jeweilige Leibgegenwart besitzen zerteilt und zerbrochen worden ist. Und eben darum sind beide Prinzipe nicht Regeln, die an den beobachtbaren und induzierbaren Erlebnissen festgestellt würden, sondern Bedingungen der Beobachtung von psychischem Erlebten und Bedingungen einer induktiven Erfahrung von ihm. Sie sind Wesensbedingungen davon, wie einem leiblichen Wesen sein Ich und dessen Erlebnisse allein zur Gegebenheit kommen kann, nicht aber Bedingungen dieses Ich und seiner Erlebnisse selbst.

Aber sie sind es in verschiedener Weise, und damit kommen wir auf das Verhältnis von Ähnlichkeitsassoziation und Berührungsassoziation zurück. Wir hatten bisher nur gezeigt, daß sich das Ähnlichkeitsprinzip nicht auf jenes der Berührung zurückführen läßt. Nun ist von einer »Zurückführung« des Berührungsprinzips auf das der Ähnlichkeit aber ebensowenig eine Rede.[1] Wohl aber kann gefragt werden, ob es eine Berührungsassoziation zwischen Gehalten, die nicht schon durch Ähnlichkeitsassoziation ihrer sie umfassenden Bewußtseins*einheiten* bedingt ist, geben kann.

Gehen wir davon aus, daß die Berührung von Gegenständen, die bei der Berührungsassoziation zur Reproduktionsbedingung wird, einmal davon abhängig ist, daß die Gegenstände in einem Bewußtseinsakt gegeben waren (sei es vorgestellt oder nur gemeint, oder der eine vorgestellt oder wahrgenommen und der andere nur ge-

1) Man beachte, daß David Humes Versuch, die Raumvorstellung auf ein Mosaik qualitativer Empfindungsinhalte zurückzuführen, auch den Versuch enthält, Berührung im Raum auf Ähnlichkeit zurückzuführen. Jeder dieser qualitativen Punkte hat seine Extensität nur als Bestimmung seiner Qualität nach dem falschen Satze: »Da, wo keine Farbe oder kein Tastinhalt, da ist auch keine Extension; oder alle Extension ist durch eine Qualität anschaulich fundiert«, ein Satz, den Hume mit Berkeley teilt; Berkeley drückt ihn aus mit den Worten: »Keine Ausdehnung ohne Farbe«, im Gegensatz zu Kants (gleichfalls irrigem) Satz: »Keine Farbe ohne Ausdehnung«. Nur die nicht mehr unterscheidbare Ähnlichkeit dieser Punkte soll das Phänomen der Homogenität und deren unterhalb des minimum sensibile liegende Kleinheit die Idee des geometrischen Punktes ergeben, während die Kontinuität einer Linie oder Fläche daraus resultieren soll, daß in der Phantasie gleichzeitig das Gebilde als Teilinhalt eines größeren, in dem jeder Teil über das minimum sensibile hinauswachsend vorgestellt wird, gleichwohl aber wieder als mit dem Ausgangsgebilde identisch erscheint. Dasselbe gilt bei der gleichsinnigen Theorie der Zeit. Auch alle späteren Verschmelzungstheorien, z. B. jene Herbarts und W. Wundts setzen solche Reduktion voraus.



meint), und daß sie zweitens als sich in einem Jetzt-hier berührend gegeben waren. Es ist dann dies jedenfalls klar, daß von einem Gehalt eines Jetzt-hier zu einem Gehalt eines anderen Jetzt-hier keine Berührungsassoziation je hinübergeleitet werden kann, sondern dies nur Ähnlichkeitsassoziation, bzw. »Verschmelzung« oder Assimilation vermag. Wir müssen sehr vorsichtig wiederum sein, um die »Berührung der Gegenstände«, die Bedingung solcher Assoziation ist, weder unterzubestimmen, noch überzubestimmen (genau so, wie diese Vorsicht bei der Ähnlichkeitsassoziation geboten war). Es ist klar: die rein objektive zeitliche Folge oder Nähe der Gegenstände, soweit diese auf den Organismus kausal wirksam gedacht sind, genügt nicht, daß bei der Gegebenheit eines der Gegenstände der andere mittelbar erinnert wird. Ein Gegenstand A mag einen anderen B wie innig immer räumlich und zeitlich berühren: Ist B in keinem Sinne perzipiert worden, so kann auch die Wahrnehmung desselben A und derselbe Gehalt dieser Wahrnehmung — wenn er möglich wäre — das B nicht zur mittelbaren Erinnerung bringen. Ist er aber perzipiert worden, so ist es — damit eine Berührungsassoziation bei demselben A möglich werde — nicht nötig, daß sein Nebeneinander mit B oder sein Nacheinander zu B in einer besonderen räumlichen oder zeitlichen Beziehungsanschauung gegeben gewesen sei (oder gar ein Urteil darüber ergangen sei); nur in einem Außereinander eines Jetzt-hier (d. h. einer »Situationseinheit«) muß er nicht nur gewesen, sondern auch (anschaulich) gegeben gewesen sein; es ist auch nicht notwendig, daß B auch in einem besonderen Gehalte von Wahrnehmung wahrgenommen gewesen sei — und darin sich berührend mit A —; es genügt auch, daß B bloß gemeint oder vorgestellt gewesen sei oder phantasiert usw. Auch diese Berührungen von Gegenständen im Zusammenerleben sind eigentümliche, von Fall zu Fall wechselnde, noch qualitativ verschiedene Beziehungstatsachen, die nicht etwa durch die Qualitätsperzeption der sich berührenden Gegenstände fundiert sein müssen. In der Berührung z. B. von Teilen einer Situation, die als Ganzes erlebt wurde, liegen immer qualitativ eigenartige Berührungen vor, die zusammen eine »Berührungskonstellation« ergeben, die von der Besonderheit der sich in ihr berührenden Gegenstände unabhängig ist und deren Wiederkehr auch diese konkrete Situation wieder ins Bewußtsein rufen können; nicht in der Erinnerung selbst wird dann das Neben- und Nacheinander dieser Gegenstände aufs neue aufgefaßt. Diese Eigenarten des »Zusammentreffens« von Dingen und Vorgängen in der Einheit einer »Situation« innerhalb des Ganzen des jeweiligen »Um-



weltgehaltes«[1] – nicht aber Idendität oder Gleichheit der zusammentreffenden Gegenstände – sie vor allem scheinen mir die jeweiligen, noch phänomenalen Ausgangspunkte der Berührungsassoziation zu sein. Sie sind als erlebte Tatsachen geradezu das anschauliche Fundament für den Begriff »Berührungsassoziation«. Nur durch sie läßt sich die Tatsache, daß es Assoziation dieses Wesens gibt, feststellen. Denn wäre Berührungsassoziation nur die Assoziation eines Gegenstandes, der früher einen wahrgenommenen in der Wahrnehmung berührte und zudem noch Bedingung mittelbarer Erinnerung – wie wäre es dem Psychologen möglich, solche »Berührung« festzustellen? Daß der Gegenstand objektiv neben oder nach dem in der Ausgangswahrnehmung identischen noch dasteht oder damals stand, das – genügt doch nicht! War er nicht auch irgendwie miterlebt – so könnte er ja ebensogut auf dem Sirius verborgen gewesen sein. Daß er aber miterlebt war, als sich berührend mit dem jetzt Gegebenen – kann doch nicht wieder durch Berührungsassoziation gegeben sein! Dies hieße ja: Ich erinnere durch Berührung von A und B bei Gegebenheit von A mich des B; und diese Berührung »besteht« darin, daß ich mich bei A des B erinnere. Man sieht: die reproduktive Bedeutung der »Konstellation« läßt sich nicht auf einen Komplex von Berührungsassoziationen zurückführen. Sie bedingt vielmehr die Möglichkeit der Berührungsassoziation einzelner Gegenstände zu Einzelnen! Gegenstände müssen also innerhalb der Einheit einer Umwelt eines Individuums (und deren »Struktur«) in der elementaren Einheit einer »Situation« bereits enthalten sein und eine eigenartige Berührungskonstellation miteinander bilden, soll ein später gegebener Gegenstand, der als derselbe wie »damals« gegeben ist, eine Berührungsassoziation mit den anderen, in der Situation enthaltenen Gegenständen, bestimmen.

Was aber ist es, wovon die Gegebenheit der eine Berührungsassoziation ja erst ermöglichenden Gegebenheit des Konstellationsbewußtseins (nicht der »Bewußtseinskonstellation«, ein Begriff, der jenes voraussetzt) selbst abhängt? Es ist, da die Konstellation jeder Situationsgegenwart (was immer ihr besonderer gegenständlicher Gehalt ist) eine einmalige und eigenartige ist – und also nicht erst »eigenartig« als die eindeutige Folge aus der Natur der in ihr geborgenen Gegenstände und des von ihnen Erlebten oder dessen Summe – die Ähnlichkeit dieser Konstellationen. Wir behaupten

1) Umwelt ist – nach Früherem – das noch als wirksam auf ein Individuum Erlebte; ihr Gehalt entfaltet sich in einem Nacheinander von »Situationen«.

also (als Antwort auf unsere Frage): Erst das *Ähnlichkeitserlebnis* der Konstellation eines Jetzthiergehaltes (im raumzeitlich noch unbestimmten »Außereinander«) mit der Konstellation eines früheren Jetzthiergehaltes macht eine »Assoziation durch Berührung« möglich. *Und insofern ist alles* mögliche Stattfinden einer »*Assoziation durch Berührung*« *durch das Stattfinden einer Ähnlichkeitsassoziation bedingt.*[1]

Was ist es nun, was die beiden *Assoziationsprinzipien* noch prinzipiell verständlich machen und was mit ihrer Hilfe innerhalb der empirischen Psychologie noch »erklärt« werden kann?

Was zunächst die Geltungsweite der Prinzipien betrifft, so ist aus dem Gesagten klar, daß sie keineswegs nur für den »Menschen« gelten. Auch aller positiven Wissenschaft fällt es ja gar nicht ein, dies anzunehman — ob sie es zwar annehmen müßte, wenn sie nur durch empirische Beobachtung am Menschen und nicht aus dem Wesenszusammenhang eines Bewußtseins und eines Leibes gewonnen sind. Hätten wir doch dann nicht eine Spur von Recht, sie z. B. auch für das tierische Seelenleben vorauszusetzen, wie es doch überall — und mit vollem Recht — geschieht. Faktisch sind diese Prinzipien einsichtige Sätze, die für alle möglichen Wesen gelten, die eine leiblich-geistige Existenz besitzen. Eben darum aber, *weil* sie das sind, sind sie auch ganz unzureichend, irgend *ein* konkretes seelisches Erlebnis voll verständlich zu machen. Denn völlig unabhängig von ihnen bleibt der Sinnzusammenhang der *geistigen Akte und ihrer Gehalte*, nicht nur der von der allgemeinen Phänomenologie festzustellende Sinnzusammenhang der allgemeinen Aktwesen, sondern auch der Sinnzusammenhang *jedes* konkreten Individuallebens, ein völlig selbständiges Problem. Ja, es bleiben diese Sinnzusammenhänge die *Voraussetzung*, unter denen es selbst nur irgendeinen Sinn haben kann, nach Assoziationsgesetzen und deren Anwendung zu fragen. Daß uns die Assoziationsgesetze den Sinngehalt auch nur eines einzigen Aktes sollten erklären können, oder seinen

1) Was wir also erstens entschieden leugnen, ist, daß alles Beliebige, was nur objektiv »gleichzeitig« oder »in unmittelbarer Folge« erlebt war — z. B. Muskelempfindungen mit Gedanken an Polygone, Seelenleiden mit Hautjucken usw. usw. —, eine Tendenz zur Reproduktion zeige, wenn irgend etwas davon »wieder da« ist. Abgesehen von der Unbestimmtheit dieser Reden: Wie *völlig unsinnig* und aller Erfahrung ins Gesicht schlagend ist eine solche Annahme! Was objektiv gleichzeitig erlebt ist (oder sich folgend), hat aus diesem Grunde so wenig Tendenz zur Reproduktion als ein nichtwahrgenommenes oder gemeintes Ding, das direkt hinter einer wahrgenommenen Wand steht, bei Wiederwahrnehmen dieser Wand Tendenz »zur Reproduktion« hat.

Zuſammenhang mit einem anderen Sinngehalt, dies iſt alſo evident widerſinnig. Das, was dieſe Prinzipien regeln, das iſt ja immer nur nicht etwa der Gehalt einer inneren oder äußeren Anſchauung, ſondern allein die Gegebenheit eines ſolchen Gehalts in irgendeinem Jetzt-hier unſeres Leibes — oder wie wir auch ſagen können, die Art und Weiſe der Abhängigkeit, welche die bloße Gegebenheit eines einheitlichen Lebensſinnes und die Gegebenheit des Sinnzuſammenhanges ſeines Erlebens — nicht aber dieſe beiden Dinge ſelbſt, vom Leibe beſitzen.

Für alle beobachtende, beſchreibende und erklärende Wiſſenſchaft iſt aber immer ein ganz beſtimmter konkreter Sinnzuſammenhang, ſowie ein beſtimmt organiſierter Leib und Leibkörper vorausgeſetzt. Es muß daher auch jede Beſchreibung und Erklärung dieſer Art bereits von der Vorausſetzung ausgehen, daß erſt eine Superpoſition von Sinn, Sinngeſetzmäßigkeit und Aſſoziation und Aſſoziationsgeſetzmäßigkeit im Gegenſtande der Beobachtung enthalten iſt. Es gibt empiriſch alſo ſo wenig »reine Aſſoziationen«, als es reine Sinnzuſammenhänge gibt, ſondern nur konkrete Tatſachen, die nach beiden Geſichtspunkten hin zu analyſieren ſind und erſt durch eine Superpoſition beider Geſetzmäßigkeiten voll zu begreifen ſind.[1]

1) D. Hume geht von den Prinzipien wie von rein ontologiſchen Axiomen aus und erklärt mit ihnen die Idee des identiſchen Gegenſtandes, des Dinges, der Kauſalität, und zwar reſtlos. Mill ſetzt ſie dem »Gravitationsgeſetz« an Dignität gleich. (Für Hume iſt das Gravitationsprinzip wie jedes »Naturgeſetz« nur ein Spezialfall der Aſſoziationsgeſetze.) Wundt gibt ihnen eine analoge Stellung wie den Prinzipien der Mechanik, ſchränkt aber ihre Kraft der Erklärung durch ſeine »Apperzeption« bedeutend ein. Andere halten ſie für empiriſche Regeln von nur ſtatiſtiſcher Bedeutung, die ihre Erklärung aus phyſiſchen Geſetzen der äußeren Natur und der Nerven- und Gehirnphyſiologie finden ſollen: Alſo für bloße Derivaterſcheinungen rein phyſiſcher Geſetze. Auch Natorp kommt — Kant im Prinzipe folgend — zu einer ähnlichen Auffaſſung; desgleichen Ebbinghaus und Münſterberg. (Siehe Grundzüge der Pſychologie I.) Dieſe letztere Anſicht iſt eine notwendige, wenn man das Ähnlichkeitsprinzip auf das der Berührung, dieſes aber wieder auf objektiv gleichzeitige, oder unmittelbar ſukzeſſive Reizung des Organismus durch die Gegenſtände der Wahrnehmung zurückführt. Dies aber hält W. Ebbinghaus nicht ab, die Idee des Naturgeſetzes ſelbſt auf unſer vorwiegendes Intereſſe an dem Ähnlichen zwiſchen den ſich folgenden Wahrnehmungsinhalten zurückzuführen (ſiehe Einleitung in die Pſychologie), ſo daß alſo das Ähnlichkeitsprinzip, verbunden mit jenem Intereſſe, auch wieder die Naturgeſetzmäßigkeit erklären ſoll, durch deren Vorausſetzung doch dieſes Prinzip durch die Vermittlung des Berührungsprinzips früher »erklärt« wurde! Bergſon hinwiederum macht den völlig undurchführbaren Verſuch, die Idee der Ähn-



Noch bedeutsamer aber ist die Frage nach der eigenartigen »Stellung« der sog. *Assoziationsprinzipien.* Irgendwelche Klarheit besteht darüber heute nicht. Die Eigenart und Unvergleichlichkeit dieser Stellung liegt — wie sich aus dem schon Gesagten ergibt — darin, daß die Assoziationsprinzipe ebenso für die auf einen Leib daseinsrelativer Gegenstände der äußeren Anschauung (also prinzipiell »physische Gegenstände«) wie für die auf einen Leib daseinsrelativer Gegenstände der inneren Anschauung gelten. Will man hierfür einen Namen, so könnte man sie etwa »noosomatische Prinzipien« heißen, um mit dieser Wortverbindung anzudeuten, daß sie die Art und Weise regeln, wie sich die *Akte des Geistes* und ihr Gehalt, gleichgültig, ob sie auf physische außerleibliche Gegenstände gehen oder auf psychische Vorgänge und Erlebnisse eines Ich, einer *Leibgegenwart* einfügen. Sie spielen daher für das Verständnis der Gegenstände und der gegenständlichen Struktur der »natürlichen Weltanschauung« von der Außenwelt genau *dieselbe* Rolle, die sie für das Verständnis der natürlichen Seelenanschauung (d. i. eines Abflusses seelischer »Ereignisse« vorbei an einem konstanten Ich) spielen und setzen diese — da sie nicht auf Beobachtung und Induktion beruhen — auch nicht voraus. Wohl aber sind sie Prinzipe, nach denen die *Bildungsweise* beider Arten natürlicher Anschauung noch begriffen werden kann. Nennen wir die eigenartige Wissenschaft, die sich mit den Wechselbeziehungen von Leib und Umwelt beschäftigt, »Biophysik«, die Wissenschaft aber, die sich mit den Wechselbeziehungen von Leib und empirischem Seelenleben beschäftigt, »Biopsychologie«, so sind die noosomatischen Prinzipien für beide Wissenschaften als *Axiome* anzusehen. Zwischen dem *Gehalt reiner Anschauung* also, wie sie ein *leibloser* »*Geist*« vom Ich und von der Natur besäße und dem faktischen Gehalt der natürlichen Anschauung eines mit einem Leibe irgendwelcher Organisation überhaupt verknüpften Geistes stehen vermittelnd die Assoziationsprinzipien. Sie sind also durchaus nicht nur »psychische« Prinzipien, sondern ebenso ursprünglich »physische«; nur gelten sie nach *beiden* Richtungen hin nicht für die Sphäre absoluter Gegenstände, wie sie reiner Anschauung ohne Leib gegeben wären,

lichkeit selbst darauf zurückzuführen, daß verschiedene Komplexe »reiner Wahrnehmung« dadurch, daß sie die leiblichen Triebe und Bedürfnisse gleichartig befriedigen, zu identifizieren tendiert werden. Abgesehen von diesem Grundirrtum, sieht aber Bergson in der ganzen Sache wohl noch am richtigsten. Daß sich die oben ausgeführte Ansicht mit keiner der hier genannten, so weit auseinandergehenden Lehren deckt, lehrt ein Vergleich.



sondern für die daseins- und wirkungsrelativen Gegenstände zu einem Leibe überhaupt.

Wir sind bei diesen Fragen, welche das prinzipielle Verhältnis von rein seelischem Ich und Leib betreffen und die uns schließlich bis zur phänomenologischen Fundierung der Assoziationsprinzipien — also an die Schwelle der erklärenden Psychologie — führten, so lange verweilt, weil uns der für die Ethik grundlegende Begriff der Person erst dann seine volle Bedeutung erschließen kann, wenn wir nicht nur (negativ) die für alle Ethik tödlichen Ansprüche der Assoziationspsychologie, uns die Einheit der Person zu erklären, klar zurückweisen können, sondern auch (positiv) den Assoziationsprinzipien ihren fest umschriebenen Sinn und aller Erklärung nach ihnen ihren zwar untergeordneten aber in dieser Unterordnung wohlberechtigten Spielraum zuweisen können. Dies mag zur Rechtfertigung dafür dienen, daß wir die letzten, vom ethischen Problemkreis scheinbar weit abliegenden Untersuchungen in einer den Grundfragen der Ethik gewidmeten Untersuchung aufgenommen haben. Einen letzten Abschluß gewönne die Rechtfertigung des hier zugrunde gelegten Personbegriffes freilich erst dann, wenn wir in analoger Weise, wie dies hier für die nach Assoziationsprinzipien erklärende Psychologie geschehen ist, auch die Grundprinzipien und Grundbegriffe einer innerhalb der Sphäre äußerer Anschauung erklärenden mechanischen Naturlehre einer phänomenologischen Untersuchung auf ihre Anschauungsfundamente hin unterzögen. Doch würde dies den Rahmen dieser Abhandlung weit überschreiten und soll daher einer anderen Arbeit vorbehalten sein, die also für das hier Vorgebrachte eine ergänzende Bedeutung haben wird.[1] Erst durch beide Untersuchungen, die vorstehende und die letztgenannte zusammen, wird der volle Nachweis zu erbringen sein, daß die assoziationspsychologische Erklärung des seelischen Seins und die mechanische Erklärung der äußeren Naturerscheinungen — die ja auch historisch aus analogen Motiven entstanden sind — außer ihren sonstigen Voraussetzungen noch die gemeinsame Voraussetzung besitzen: Ein solches symbolisches Bild der Sachen zu geben, daß nur die unmittelbar durch ein persönlich-leibliches Wesen beherrschbaren und lenkbaren Elemente der vollen Anschauungsgegebenheit hier und dort und die möglichen Zusammenhänge und Verhältnisse dieser Elemente zu unabhängig Variabeln des Seins und Geschehens resp. zu »Prinzipien« seiner

1) Einer noch in kurzem bei H. Niemeyer zur Ausgabe kommenden Schrift über »Phänomenologie und Erkenntnistheorie«.



Erklärung gemacht werden. Daß mithin die Gegenstände beider Bilder auf eine mögliche Person und einen möglichen Leib und mögliche vitale Bewegung daseinsrelativ sind: Also auch weder eine dieser beiden Erklärungsarten noch beide zusammen genommen je imstande sein können, auch nur die vital-leiblichen Einheiten, geschweige gar die Einheiten der Personen zu »erklären«; welche beide vielmehr die notwendigen Bezugszentren der Gegenstände jener Bilder sind.[1]

Nach diesen, den theoretischen Sinn des Personbegriffes und seiner Stellung betreffenden Untersuchungen, ohne die auch das Folgende ohne Halt geblieben wäre, wenden wir uns nunmehr der Frage zu, welche Rolle die Person als Träger ethischer Werte spiele, zunächst was in ethischen Zusammenhängen das Wort Person überhaupt bedeute.

4. Die Person in ethischen Zusammenhängen.

a) Wesen der sittlichen Person.

Suchen wir uns zunächst ohne Voraussetzung der eben gegebenen phänomenologischen Lehre vom Geiste zu vergegenwärtigen, was in der Bedeutungsintention des Wortes Person liegt. Da fallen uns zunächst zwei Momente auf:

1. Daß das Wort »Person« durchaus nicht überall da angewandt werden kann, wo wir Beseelung, Ichheit oder sogar auch Bewußtsein vom Bestand und Wert des eigenen Ich (Selbstbewußtsein, Selbstwertbewußtsein) gemeinhin annehmen. Beseelung z. B. kommt auch den Tieren zu, und ohne Zweifel auch eine Ichheit irgendwelcher Art. Gleichwohl sind sie keine Personen. Gewiß kam es auch vor, daß Tieren z. B. der Prozeß gemacht wurde und daß sie regelrecht zum Tode verurteilt wurden. Aber bei genauerer Betrachtung finden wir, daß dies und ähnliches unter der Voraussetzung geschah, daß entweder das Tier eine verzauberte menschliche Person sei, oder daß außermenschliche personale Einheiten, z. B. »böse Geister«, sich durch das Tier äußerten, daß sie also von Personen »besessen« seien.[2] Aber auch »der Mensch« qua Mensch bestimmte nie den Umkreis der Wesen, die für Personen galten. Es ist

---

1) Die weittragenden Folgen dieses Sachverhalts für die Feststellung der Prinzipien und Grundbegriffe der Biologie, die nur in einer selbständigen phänomenologischen Grundlegung der Erkenntnis der Lebewesen entwickelt werden dürfen, können hier nicht angedeutet werden. Desgl. nicht die Folgen für die Untersuchungsart des Freiheitsproblems.

2) Siehe J. Bregenzers Buch über »Tierprozesse«.



vielmehr erst eine bestimmte Stufe menschlicher Existenz, auf die der Personbegriff Anwendung findet. Mögen wir auch, nachdem uns das phänomenologische Wesen von »Person« einmal aufgegangen ist, den Begriff erweitern und Keime (gleichsam) des Personseins schon auf unentwickelten Stufen menschlichen Seins annehmen (z. B. bei Kindern, Schwachsinnigen usw.), so ist doch der Ort gleichsam, wo uns das Wesen der Person zum erstenmal aufblitzt, nur bei einer gewissen Art von Menschen, nicht beim Menschen überhaupt zu suchen, eine Art, die allerdings in ihrer geschichtlichen positiven Umgrenzung bedeutend wechselt. Vollsinnigkeit z. B. im Gegensatz zum Wahnsinn ist eine erste Bedingung. Ich meine dies im phänomenologischen, nicht im positiv wissenschaftlichen Sinne. Phänomenale Vollsinnigkeit ist aber da gegeben, wo wir die Lebensäußerungen eines Menschen ohne weiteres zu »verstehen« suchen im Unterschiede davon, daß wir sie uns »kausal« zu erklären suchen. Im »Verstehen« ist uns niemals der Tatbestand als Sachverhalt gegenwärtig, daß psychische Prozesse im Anderen ablaufen, die Ursachen haben und von denen die Lebensäußerungen »Wirkungen« sind. Wesentlich vielmehr ist für das »Verstehen«, daß wir aus einem, in der Anschauung mitgegebenen geistigen Zentrum des Anderen heraus seine Akte (Rede, Äußerungen, Handlungen) gegenüber uns und der Umwelt ohne weiteres als intentional auf Etwas gerichtet erleben und nachvollziehen, d. h. seine ausgesprochenen Sätze, resp. die ihnen entsprechenden Urteile »nachurteilen«, seine Gefühle »nachfühlen«, seine Willensakte »nachleben« — und all dem ohne weiteres die Einheit irgendeines »Sinnes« unterlegen. Dies »Nachurteilen, Nachfühlen, Nachleben«, ist aber natürlich kein »Miturteilen« im Sinne von »Beistimmen« oder gar dasselbe Urteil fällen, dieselben oder gleiche Gefühle fühlen. Es ist nur ein Nachbilden des »Sinnes«, der sich in einer beliebigen Mehrheit von Akten bei beliebiger zeitlicher Verteilung ihres Vollzugs als derselbe findet; von Akten, die sich auf wechselnde Dieselbigkeiten richten. Diese Einsinnigkeit des fremden Aktverlaufes, — ganz unabhängig davon, ob das Sinnvolle wahr oder falsch ist, gut oder böse, was einer ganz anderen Sphäre als der des »Sinnes« angehört — ist in allem Verstehen der intuitive, fortwährend gegebene Hintergrund der einzelnen Verständnisakte; er ist auch noch »Hintergrund« des »Mißverstehens«. Nur da, wo sich solche Hemmungen dieser Verständnisintention einstellen, die auch durch Annahme von Mißverstehen sich als unaufhebbar erweisen, wechselt unsere Einstellung in charakteristischer Weise. Man denke, es erzählte jemand eine

etwas sonderbare, extravagante Geschichte, die uns »schwerverständlich« erscheint. Wir sind in der Einstellung des »Verstehens«. Nun aber flüstert uns jemand ins Ohr: »Dieser Mensch ist wahnsinnig.« Sofort wird sich unsere Einstellung charakteristisch ändern. An die Stelle des vorher gegebenen geistigen Zentrums, aus dem heraus wir seine Akte nacherlebten, tritt eine leere Stelle; und nur sein Leibes- und Lebenszentrum, sowie seine Ichheit bleibt in der Gegebenheit der Anschauung. In seinen Lebensäußerungen sehen wir nun nicht mehr sinngerichtete Intentionen enden, sondern was uns gegeben ist, sind Ausdrucksbewegungen und andere Bewegungen, hinter denen wir psychische Vorgänge als Ursachen suchen. An Stelle des »Sinnbandes« dieser Äußerungen aber tritt das Band der »Kausalität« resp der Umweltsreize, die jene Äußerungen auslösen; aus »Gegenständen«, auf die wir im Verstehen mit hinblickten, werden »Reize«; aus Intentionen »Vorgänge«, aus »Sinnzusammenhang« Kausalzusammenhang; aus dem personalen Aktzentrum eine gegenständliche Leib- und Icheinheit; aus »verstehen« wird »erklären«: aus der »Person« ein Stück Natur. Sagt jemand zu mir, zu dem ich verstehend eingestellt bin: »Heute ist schön Wetter«, so urteile ich nicht etwa primär, »Herr X. sagt, daß es schön Wetter ist oder X. erlebt den Urteilsvorgang, der auf den Sachverhalt des Schönwetterseins geht«, sondern seine Rede wird nur der Anlaß, daß sich meine Intention auf das Schönwettersein richtet (als Sachverhalt) und ich korrigiere dann nur eventuell seine Behauptung des Wirklichseins. Ganz anders bei dem mir nicht »vollsinnig« Gegebenen! Hier urteile ich primär: »X. sagt, daß es schön Wetter ist«, »X. urteilt, daß es schön Wetter ist«; »jetzt sagt er wieder dies, jetzt das«; und diesen Vorgang in ihm bringe ich mit anderen psychischen Vorgängen und der Umwelt in eine Kausalbeziehung. Es ist für beide Fälle ganz gleich, ob der geurteilte Satz wahr oder falsch ist. Ein Mensch kann beliebig »irren«, er verliert dadurch durchaus nicht seine Vollsinnigkeit. Würde ein Irrsinniger die originalsten Wahrheiten finden, er bleibt dabei ein Irrer. Aus dem Gesagten geht hervor: 1. Jede psychologische Objektivierung ist mit Entpersonalisierung identisch. 2. Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind. Psychisches Sein hat also mit Personsein nichts zu tun.

2. Ein zweites, was uns schon die Anwendungssphäre des Wortes zeigt, ist, daß Person dem Einzelnen erst auf einer gewissen Entwicklungsstufe zugeschrieben wird. Ein Kind gibt die Erschei-



nungen der Ichheit, der Beseeltheit, des Selbstbewußtseins; aber eine sittliche Person ist es darum noch nicht. Erst das »mündige« Kind ist Person in vollem Sinne. Auch »Mündigkeit« aber ist, — gleichgültig wann sie nach wechselndem positiven Recht eintretend gedacht wird, und welche wechselnden wahren und fiktiven Vorbedingungen für ihren Eintritt aufgestellt werden, auf bestimmten Phänomenen gegründet. Das Grundphänomen der Mündigkeit besteht im Erlebenkönnen einer unmittelbar im Erleben jedes Erlebnisses selbst schon gegebenen (also nicht erst auf dessen Inhalt gegründeten) Verschiedenheitseinsicht eines eigenen und fremden Aktes, Wollens, Fühlens, Denkens; und — worauf es ankommt — dies ohne notwendigen Hinblick darauf, ob ein fremder Leib oder der eigene Leib es ist oder war, durch den sich das Akterlebnis nach außen kundtat. Wo dieser Hinblick noch konstitutionell notwendig ist, wo jemand z. B. erst durch die Erinnerung, daß ein Anderer einen Gedanken leiblich äußerte, also durch das Erinnerungsbild dieser Äußerung und des sich Äußernden (z. B. seines diese Worte sagenden Mundes, seines Gesichts usw.) oder durch das Bild seiner Tat diesen Gedanken oder Willen erst als den des Anderen (im Gegensatz zum eigenen) zu erkennen vermag, ist er noch nicht »mündig«. Populär gesagt: Der Mensch ist unmündig, solange er die Erlebnisintentionen seiner Umwelt, ohne sie primär zu verstehen, einfach mitvollzieht, solange als die Form der Ansteckung, des Mittuns, im weiteren Sinne der Tradition, die für sein geistiges Grundverhältnis zu Anderen fundierende Übertragungsform ist; solange er will was Eltern und Erzieher oder irgendeiner der Umgebung will, ohne dabei im Wollen des bestimmten Inhalts schon den Willen als den eines Anderen oder einer von ihm selbst verschiedenen Person zu erkennen. Denn eben hierdurch hält er »fremden« Willen für »eigenen« Willen, resp. »eigenen« für »fremden«. Wohl kann auch der Unmündige sein Wollen überhaupt von dem Wollen Anderer unterscheiden. Nicht aber durch Hinblick schon auf das pure Wollen des Inhalts des Wollens und seines Sinnzusammenhanges mit anderen Inhalten; sondern z. B. nur durch Hinblick auf die Äußerungen und Kundgaben des Wollens an verschiedenen, örtlich abgetrennten Leibern. Wo dieser Anhaltspunkt aber (z. B. in der Erinnerung) fehlt, da wird dem Unmündigen sein und fremdes Wollen ununterscheidbar. Gewiß passiert es auch dem Mündigen, daß er z. B. der Suggestion unterliegt und fremden Willen für seinen hält; oder in der unbewußten Reminiszenz einen fremden Gedanken für einen eigenen.

Darum sage ich, das unmittelbare Unterscheiden**können**, nicht das faktische Unterschiedenhaben, das unmittelbare Könnensbewußtsein dieses Unterscheidens macht das Wesen der Mündigkeit aus. Wir dürfen auch sagen: »Das echte Verstehenkönnen!«

3. Das Phänomen der Personalität ist aber nicht nur auf den wesenhaft **vollsinnigen** und **mündigen** Menschen beschränkt, sondern auch nur auf solche Menschen, in denen die **Herrschaft** über ihren Leib unmittelbar in die Erscheinung tritt und die sich selbst unmittelbar als die Herren ihres Leibes fühlen, wissen und erleben. Das phänomenale Verhältnis des Menschen zu seinem Leibe ist hier also von tiefster Bedeutung. Wer vorwiegend in seinem Leibbewußtsein so lebt, daß er sich mit dessen Gehalt identifiziert, ist keine Person. Erst, wer den ihm in äußerer und innerer Wahrnehmung identifizierbaren Leib noch durch das Band »mein Leib« zu **sich** »gehörig« erlebt, ein Phänomen, das eine Voraussetzung auch für die Idee des Eigentums bildet, darf diesen Namen führen. Die Leibeinheit (im Unterschied zur Person) ist eine gegenständliche, obzwar nicht notwendig als **Ding** gegebene (geschweige als Körper), wohl aber noch als »Sache« gegebene Einheit. Und nur wo der Leib als Sache gegeben ist, die einem Etwas »eigen« ist, das sich in dieser Sache auswirkt und sich unmittelbar als auswirkend weiß, ist eben dieses »Etwas« eine Person. Tote Sachen sind nur mögliches Eigentum insofern, als sie durch das ursprünglichste »Eigentum«, durch den **Leib vermittelt** an die Person gebunden sind. Darum kann der »Sklave« kein Eigentümer sein, sondern **ist** selbst Eigentum. Hier aber ist vor allem Eines wichtig: Person ist also da und nur da gegeben, wo ein Tunkönnen als einfach phänomenaler Tatbestand, ein Tunkönnen »durch« den Leib hindurch vorliegt (bei sich selbst und Anderen), und zwar ein Tunkönnen, das nicht in der Erinnerung der erst durch stattgehabte Bewegungen veranlaßten Empfindungen der Organe und Tätigkeitserlebnisse fundiert ist, sondern **allem** faktischen Tun vorangeht. Nicht nur Wollen, sondern auch das unmittelbare Bewußtsein der **Willensmächtigkeit** gehört also zur Person. Wem diese gesetzlich aberkannt ist (sei es mit Recht oder Unrecht), der »gilt« auch nicht als Person; und der, dem sie und ihr unmittelbares Bewußtsein faktisch fehlt, **ist** keine Person. Er kann daher auch kein Eigentum an seinem Leibe haben; wohl aber kann er Eigentum eines Anderen sein, also als Sache gegeben. So war der »Sklave« keine Person und der echte (nicht nur der positiv rechtliche Sklave) ist nicht nur Anderen, sondern auch sich selbst als Sache gegeben. Gleichwohl hatte der Sklave Ich, Seele, Selbstbewußt-

sein, — ein Beweis, daß dies Alles mit Person nichts zu tun hat. Die Tötung des Sklaven galt daher nicht als Mord, so wenig wie die eines Tieres. Denn Vernichtung von Sachen, auch von lebendigen Sachen ist nicht Mord. Der Sklave konnte z. B. auch nicht mit dem Tode bestraft werden: denn Strafe ist — wie schon gesagt — Zufügung eines Übels und Wegnahme eines Gutes und setzt damit die von diesen Sachen unabhängige Existenz dessen, dem sie zuteil wird, voraus. Für den Sklaven kann beliebig »gesorgt« werden; er kann auch mit beliebigen Wohltaten überhäuft werden. Er kann aber z. B. nicht geliebt werden, sondern nur genossen und gebraucht. Der Sklave kann auch nicht »gehorchen«, nicht »versprechen«, nicht »schwören« usw. Nicht »gehorchen«: denn (so treffend Aristoteles) »sein Wille ist im Herrn«; der Herr ist die Person, der auch sein Leib und Ich gehört. Er kann nicht versprechen (d. h. den Grundakt vollziehen, den alle Idee von Verträgen voraussetzt), da ein personloser Mensch keine von seinen Leibzuständen prinzipiell unabhängige Kontinuität zwischen Wollen und Tunkönnen haben kann. Denn Versprechen ist nicht — wie der Psychologismus, z. B. Hume, lehrt — ein »künstlicher« auf Konvention bereits gegründeter Akt, der nur zum Inhalt hätte: »Ich werde tun, sofern du das tust« (und umgekehrt), so daß der Vertrag Wurzel und Fundament dieses Aktes (nicht aber eine bloße Folge) wäre, sondern ein natürlicher Akt, in dem die Person schon im gegenwärtigen Akt des Wollens einen Sachverhalt als »zu realisierend« setzt (nicht etwa nur als in der Zukunft zu realisierend oder zu wollend »vorstellt« oder »urteilt«); nur das zu seiner Realisierung gehörige Tun durch sie ist ihr dabei »als« zukünftig gegeben. Damit dies aber möglich sei, muß das Tunkönnen des Gewollten unabhängig von möglichen Leiberfahrungen erlebt sein und darin eine mögliche Kontinuität ihres Wollens mit diesem Tunkönnen. Dem Sklaven fehlt aber das Erlebnis dieses Tunkönnens. Nicht also war die Einrichtung der Sklaverei eine Einrichtung, die die Knechtung von Personen erlaubte oder erlaubte, »daß Personen Eigentum« sein können, sondern umgekehrt: Weil der Sklave sich selbst oder doch Anderen nicht als Person, sondern nur z. B. als Mensch, Ich, psychisches Subjekt usw., d. h. noch als »Sache« sich darstellte, darum galt, daß er getötet, verkauft werden durfte usw. Dagegen gilt der »Leibeigene« schon als Person, die nur in ihrem Eigentumsrecht an ihrem Leibe beschränkt ist.

Bekanntlich hat auch die Frau als Frau lange um ihre Anerkennung als Person zu kämpfen gehabt und wir sehen jedenfalls

in der Geschichte dieser Kämpfe alle genannten Wesenszusammenhänge erfüllt. Wir können hier deutlich gewisse Phasen unterscheiden. So besteht zwischen Einehe und Anerkennung der Personnatur der Frau überhaupt ein zweifelloser Wesenszusammenhang. Wenn in der Türkei z. B. Polygamie herrscht, so steht diese Einrichtung in notwendigem Zusammenhang mit der Lehre des Korans, das Weib besitze keine »Seele«, was hier offenbar »Person« heißt; die christliche Kultur erkennt dem Weibe hingegen die religiöse Personnatur jedenfalls zu, ja hat es in der Mutter Gottes den Engeln zugewiesen (d. h. reinen endlichen Personen, »formae separatae« in der Sprache der Scholastik). Das Weib kann weiter »heilig« sein; wogegen es im mohammedanischen Jenseits auch nur personlose Huri ist. Die Witwenverbrennung der Inder beruht gleichfalls darauf, daß wenigstens die Gattin gegenüber dem Gatten nicht Person, sondern Sache ist. Aber auch in der christlichen Kultur ist die soziale und rechtliche Personalität des Weibes allgemein nur privatrechtlich, nicht aber staats- und öffentlich rechtlich anerkannt, und hat sich im Eherecht bekanntlich auch nur sehr langsam volle Anerkennung erworben. Ist doch das eheliche Weib noch für Kant rechtlich (nicht sittlich) »Sache«, so daß er das Eherecht unter dem Sachenrecht behandelt.

Schon diese Tatsachenreihen zeigen, daß die Idee der Person mit den Ideen von Ich, Beseeltheit und analogen Begriffsbildungen auch in der ethischen und rechtlichen Sphäre nichts zu tun hat. Wie es Ichsein und Beseeltheit (auch menschliche) gibt ohne Personalität (dem Sinne nach), so hat es auch prinzipiell noch guten Sinn, da Personalität anzunehmen, wo es kein Ich und keine Beseeltheit mehr gibt (z. B. bei der Person Gottes, der weder eine Außenwelt noch ein Du gegenübergestellt werden kann).

4. Aus demselben Grunde muß dann aber auch die Idee der Person von allen solchen Ideen aufs schärfste geschieden werden, die noch auf Erlebnisphänomene fundiert sind, die obigen Begriffen entsprechen. Solche sind die Real- und Dingbegriffe der »Seelensubstanz« und der sogenannte »Charakter«. Lassen wir die Frage nach der Berechtigung der Annahme einer Seelensubstanz völlig dahingestellt, so ist sie jedenfalls als ein realer und dinghafter Gegenstand gedacht, der dem in innerer Anschauung mitgegebenem individuellen Icherlebnis supponiert wird, und dem solche Eigenschaften, Kräfte, Vermögen, Dispositionen usw. hypothetisch zugeschrieben werden, daß der Ablauf der einzelnen Erlebnisinhalte des individuellen Ich unter den wechselnden Bedingungen realer



Wirkungen von Reizen auf die »Seele« kausal begreiflich werden soll. Das Alles liegt in völlig anderer Richtung als das Wesen der Person, die ja — unter Anderem — auch das konkrete Subjekt aller Akte vom Wesen der inneren Anschauung ist, in denen alles Seelische gegenständlich wird und die eben darum selbst nie Gegenstand, geschweige gar reales Ding sein kann; die nur »ist« als die konkrete Einheit der von ihr vollzogenen Akte und nur im Vollzug dieser; die jedes Sein und Leben — auch die sogenannten psychischen Erlebnisse — er-lebt, selbst aber niemals gelebtes Sein und Leben ist.

Aus diesem Grunde liegt auch das bekannte Problem von der Wechselwirkung von Seele und Körper auf einer ganz anderen Fläche als die Frage, wie sich die Person zu ihrer Handlung verhält. Und es ist völlig unberechtigt, die hinsichtlich der Wechselwirkung vorliegenden Schwierigkeiten und Streitfragen in die Frage von Person und Handlung hineinzutragen. Da Person überhaupt nichts Psychisches bedeutet, so kann eine Schwierigkeit, »wie denn eine Person handeln könne« — in dieser Form — überhaupt nicht vorliegen. In der erlebten Wirksamkeit auf Umwelt des Leibes, auf den Leib und auf ihr Ich allein findet die Idee der Handlung ihre Deckung. Die Person handelt hierbei ebenso unmittelbar auf die Außenwelt, wie sie auf die Innenwelt handelt; das letztere z. B. in allen Akten der Selbstüberwindung, in allem personalen Eingreifen in den seelischen Automatismus.

Es ist nicht nötig, daß sie zuerst auf ihre Innenwelt und erst hierdurch vermittelt auf die Außenwelt wirke. Sie steht jener nicht »näher« wie dieser, und erfährt beider Widerstand gleich unmittelbar. Eine solche Handlung bildet daher stets — wie schon im I. Teile gezeigt — eine unzerlegbare phänomenale Einheit, die nicht in irgendeine Zusammensetzung oder Nacheinander von seelischen Erlebnissen und Körperbewegungen und -vorgängen aufgelöst werden kann. Das Problem von der sogenannten »Wechselwirkung« im weiteren Sinne, das das 17. und 18. Jahrhundert so eindringlich beschäftigte, hat ja, richtig angesehen, seine metaphysische Bedeutung unter unseren Voraussetzungen (die hier überdies im wesentlichen mit Kant wenigstens in dem hier in Betracht kommenden Hauptpunkt zusammenstimmen) überhaupt verloren.

Stellen der Begriff der Seele und der Begriff des Körpers keine Gattungen absoluter Gegenstände dar, so hat es ja auch gar keinen Sinn zu fragen, wie es möglich sei, daß sie aufeinander wirken können. D. h. das berühmte Problem stellt sich, wie schon Kant völlig treffend bemerkt, als ein »selbst gemachtes« heraus, und hat



im letzten Grunde nur mehr erkenntnistheoretisches Interesse. Alle mögliche Verknüpfung zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen wird aber selbst nur dadurch möglich und verständlich, daß die einheitliche ungeteilte Wirksamkeit der Person sie vermittelt. D. h. für jede einheitliche Handlung einer Person gibt es zwei Formen der Anschauung, die äußere und die innere, und in jeder von ihnen muß sich die jeweilige Verschiedenheit, Gleichheit und Ähnlichkeit von irgendwie in Frage kommenden Handlungen eigentümlich spiegeln. Eben dies Gesagte gilt natürlich auch für alle Betrachtung fremder Personhandlungen. Niemals sind diese so gegeben, daß erst von gegebenen Bewegungen ein Kausalschluß auf die wirkende Seele stattfände. All solchen Einstellungen geht vielmehr das Verständnis der Person und ihrer Handlungseinheit aus dem Zentrum der fremden handelnden Person heraus notwendig vorher. Verstehen wir weiterhin unter »Charakter« die dauernden Willensanlagen oder andere »Anlagen«, wie z. B. geistige, intellektuelle und Gedächtnisanlagen einer Person, somit also den gesamten Problemkreis, mit dem sich Charakterologie und differenzielle Psychologie beschäftigen, so hat auch dieser »Charakter« (der bei Annahme einer Seelensubstanz selbst wieder auf Dispositionen der Seele und körperlichen Dispositionen zurückgeführt werden müßte) mit der Idee der »Person« gleichfalls nichts zu tun. Insbesondere ist die Handlung der Person durchaus keine eindeutige Folge der Summe ihrer Anlagen und der wechselnden äußeren Lebenssituationen. Vielmehr kann auch bei genau denselben Anlagen der Seele und des Körpers und bei denselben Situationen die Person sowohl wie ihre Handlung noch frei variierend gedacht werden. Die Freiheit der Person also auf bloße Charakterkausalität zurückführen zu wollen (im Unterschiede von der Kausalität einzelner sogenannter Motive, wie es z. B. Lipps versucht hat), bleibt unter dem Sinn des Freiheitsproblems. Diese Anlagen und dieser Charakter bedürfen selbst wieder eines kausalen (biologischen und historischen) Verständnisses und sind ebenso kausal notwendig wie das Produkt aus Charakter und Situation. Hätten wir also in diesem Sinne Kenntnis von den angeborenen oder erworbenen Dispositionen eines Menschen (auch in ideal vollkommener Weise) genommen, und kennten wir (gleich ideal) auch alle Wirkungen der Außenwelt auf ihn genau, so wird sein Handeln immer noch verschieden sein, je nachdem die Person verschieden ist, der dieser Charakter und diese Anlagen zugehören. Das Problem der Freiheit (das wir hier nicht aufrollen wollen) liegt daher erheblich tiefer, als es dieser Lösung entspricht. Auch erkenntnistheoretisch ist uns



die Person in grundverschiedener Weise gegeben von dem, was oben »Charakter« genannt wurde. Der Charakter ist ja weiter nichts als das hypothetische mehr oder weniger konstante X, das wir setzen, um uns einzelne beobachtete Handlungen einer Person zu erklären. Handelt daher ein Mensch anders, als es den Deduktionen entsprach, die wir aus seinem hypothetisch angenommenen Charakterbilde in einem bestimmten Falle entwickelt haben, so kann niemals etwas anderes folgen, als daß wir Grund haben, dieses »Bild« von seinem Charakter zu ändern. Der Begriff einer (objektiven) Charakter*änderung*, wie er z. B. anschaulich vorliegt in allen Tatsachen der Bekehrungen, wäre hiernach ausgeschlossen (weil widersprechend). Und doch *bestehen* zweifellos auch solche »Charakteränderungen«. Ganz anders steht es um unser Erkenntnisverhältnis zur fremden Person. Das zeigt sich am schärfsten in der Tatsache, daß wir es vermögen, sowohl von einer einzelnen Handlung, ja auch von jeder beliebigen Ausdruckserscheinung aus die Individualität der Person zu verstehen und (ethisch) ihre Handlungen nicht bloß an Sittengesetzen *allgemeiner* Art, sondern vielmehr an den idealen Intentionen der Person selbst zu messen. Wir können daher aus unserer verstehend-anschaulichen Erkenntnis einer Person[1], z. B. bei einer Handlung, die aus dem herausfällt, was den uns bekannten Intentionen der Person entspricht, mit Sicherheit angeben, daß diese andersartige Handlung auf Momenten beruhen müsse, welche die Realisierung ihrer Intentionen »gestört« haben. Erzählt uns jemand z. B. Dinge von einem Freunde, dessen Person wir zu verstehen meinen, die aus der Sphäre von Möglichkeiten, welche die verstandenen persönlichen Intentionen des Betreffenden ergeben, herausfallen, so werden wir durchaus *nicht*, wie im ersten Falle, einfach das Bild seiner Person ändern, sondern unsere evidente Kenntnis seiner Individualität wird uns ein Anlaß sein, entweder an der Richtigkeit der Erzählung, oder an der Auffassung jener Handlung Kritik zu üben, im Falle aber daß das Erzählte dieser doppelten Kritik standhält, eine Charakteränderung (z. B. krankhafter Natur) und das heißt immer irgendeine Form der Hemmung der Ausdrucksmöglichkeit und Handlungsfähigkeit der Person, anzunehmen. Es ist daher auch für die Ethik von großer Wichtigkeit und für die Scheidung und feinere Abgrenzung der Begriffe »sittlich gut« und »seelisch normal«, sowie »sittlich schlecht« und »krankhaft«, daß man Person und Charakter gehörig unterscheide. Alles was uns z. B. die Psychiatrie beschreibt, an sogenannten »Charakterveränderungen« bei bestimmten seelischen Erkrankungen,

kann niemals und auch in den schwersten Fällen (z. B. von Paralyse) nicht, die Person des Andern betreffen. Nur die Gegebenheit seiner Person fällt jetzt weg. Nur das Eine kann man in schweren Fällen sagen, daß die Krankheit schließlich seine Person völlig unsichtbar mache und darum ein Urteil über sie überhaupt nicht mehr möglich sei. Aber selbst diese Aussage ist nur darum möglich, weil wir die Existenz einer Person hinter jenen Charakterveränderungen noch annehmen, die durch sie nicht mitbetroffen ist. Eben darin liegt auch der Grund, um dessentwillen wir den betreffenden Handlungen »Zurechenbarkeit«, ihrem ausübenden Subjekte aber Verantwortlichkeit für sie in solchem Falle nicht mehr beilegen. Von Fällen abgesehen, wo uns die Person durch das Maß der Charakterveränderung des Handelnden völlig unsichtbar zu werden scheint, gibt aber bei allen anderen Fällen, wo dies nicht der Fall ist, auch die Erfahrung ein fortgesetztes Zeugnis davon, daß jene von der Psychiatrie beschriebenen Charakterveränderungen völlig unabhängig sind, z. B. von den sittlichen und sonstigen geistigen Intentionen der Personen. Derselbe hysterische Charakter z. B. kann im Falle der Jungfrau von Orleans zu Taten echtester heroischer Größe führen, im anderen Falle zu Handlungen bösartigster Wertvernichtung. Und gleichwohl haften beiden Handlungen dieselben Züge des »hysterischen Charakters« an. Es sollte daher bei psychiatrischen Analysen des krankhaften Charakters immer in sorgfältigster Weise vermieden werden, sittlich tadelnde und lobende Ausdrücke anzuwenden. Wo dies nicht geschieht, kann es stets als ein sicheres Zeichen dafür angesehen werden, daß es dem Forscher nicht gelungen ist, die Natur der krankhaften Charakterveränderung streng aus den besonderen, individuellen Lebensinhalten herauszuschälen, die ihm bei seiner Analyse vor Augen standen.

Aus eben diesem Grunde hebt die psychische Erkrankung wohl die »Zurechenbarkeit« der betr. Handlungen zur Person auf, keineswegs aber hebt sie die »Verantwortlichkeit« der Person überhaupt auf, denn diese steht mit dem Sein einer Person im Wesenszusammenhang. Zurechenbarkeit von Handlungen, resp. »Zurechnungsfähigkeit« eines Menschen, d. h. Fähigkeit, ein Subjekt für zurechenbare Handlungen zu sein und sittliche »Verantwortlichkeit« sind daher aufs strengste zu scheiden. Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit besagt nur, daß die Wirksamkeit der »Motive« von der normalen Wirksamkeit solcher abweicht und daß es daher unmöglich ist, erkennend zu entscheiden, ob eine gegebene Handlung eines Menschen der Person dieses Menschen zugehöre oder nicht. Dagegen



besteht eine Aufhebung der Verantwortlichkeit der Person im strengen Sinne überhaupt nicht. Ein Tier z. B. ist für sein Tun nicht verantwortlich. Der Kranke dagegen ist nur unzurechnungsfähig. Das besagt: Niemand kann seiner Person die Handlung zurechnen und so feststellen, ob er dafür verantwortlich ist. Dagegen bleibt er verantwortlich für alle seine wahrhaft persönlichen Akte. Darum setzt »Zurechnungsfähigkeit« Verantwortlichkeit voraus. Nicht aber ist Verantwortlichkeit gleichbedeutend mit Zurechnungsfähigkeit oder gar eine Folge ihrer, wie viele deterministischen Theoretiker annehmen. (Z. B. auch Th. Lipps, der Verantworlichkeit mit normaler Motivwirksamkeit gleichsetzt.)[1]

Die Bejahung der »Zurechnungsfähigkeit« eines Menschen enthält also nichts weiter als die Feststellung, es seien je bestimmten seiner Handlungen bestimmte Akte seiner Person zuzuordnen. Die Aussage der Unzurechnungsfähigkeit aber leugnet diese Möglichkeit der Zuordnung. Sie leugnet also nicht Verantwortlichkeit, sondern nur die Feststellbarkeit einer Verantwortlichkeit für bestimmte Handlungen. Beide Begriffe (Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit) sind von außen her, von der sichtbaren vollzogenen Handlung her gebildet. Ganz anders der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit! Als »verantwortlich« für ihre Akte überhaupt (es brauchen hierbei nicht notwendig Handlungen zu sein, es können auch Gesinnungsakte, potentielle Gesinnungen, Absichten, Vorsätze, Wünsche usw. sein) erlebt sich die Person in der Reflexion auf ihre Selbsttäterschaft im Vollzug ihrer Akte. Dieser Begriff wurzelt im Erleben der Person selbst und ist nicht erst auf Grund einer äußeren Betrachtung ihrer Handlungen gebildet. In dieser Reflexion allein erfüllt sich der Begriff der Verantwortlichkeit. Im unmittelbaren Wissen der Selbsttäterschaft und derer sittlichen Wertrelevanz — nicht also in einer nachträglichen denkenden Verknüpfung eines vollzogenen fertigen Aktes oder einer Handlung mit dem Selbst wurzelt der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit. Alle Verantwortlichkeit »gegen« jemand (Mensch, Gott), d. h. alle relative Verantwortlichkeit setzt dies Erleben einer »Selbstverantwortlichkeit« für die eigenen Personakte als absolutes Erlebnis voraus.

Aus denselben Gründen ist »Krankheit« und »Gesundheit« überhaupt kein mögliches Prädikat der Person, wohl aber des Menschen,

---

1) Wir müssen es also leugnen, daß in dem Verantwortlichkeitserlebnis überhaupt (wie uns das Wort suggerieren möchte) notwendig eine Relation »vor jemand« stecke. Nur da wir überhaupt uns für unsere Akte »verantwortlich« wissen, können wir »vor irgend jemand« uns verantwortlich fühlen.



der Seele usw. Es gibt »Seelenkrankheiten«, keine »Personkrankheiten«. Wer daher das Wesen der Person verkennt, wie es alle psychologistische (und vitalistische Ethik tut), der muß dazu kommen, den Wesensunterschied zwischen sittlich böse und krank überhaupt aufzuheben, resp. zwischen böse und »Atavismus« oder niedriger Entwicklungsstufe.

Sehr scharf und klar kommt – wie schon bemerkt – der Unterschied von Charakter und Person darin zur Geltung, daß wir fähig sind, die faktische Person, ihre Lebensäußerungen und Handlungen an den ihr selbst immanenten Wertintentionen, d. h. an ihrem eigenen idealen Wertwesen (sowohl bei Selbst- als Fremdbeurteilung), nicht aber bloß an allgemeinen Sittennormen zu messen. Dies aber wäre ganz ausgeschlossen, wenn die Person gleich dem »Charakter« und als konstante Ursache ihrer Äußerungen uns als erschlossen gegeben wäre. Denn wären uns diese ihre Intentionen nur gegeben als die hypothetisch angenommenen Ursachen x, y, z ihrer Handlungen, so wäre es ja auch unmöglich, das ideale Wertwesen mit den Handlungen der Person zu vergleichen und – sei es ihre »Erfüllung« in diesen Handlungen, sei es den »Widerstreit« beider kennen zu lernen. Eben dies aber ist zweifellos möglich. Jede tiefere sittliche Beurteilung anderer besteht gerade darin, daß wir die Handlungen derselben weder ausschließlich nach allgemeingültigen Normen noch nach dem uns selbst von uns selbst vorschwebenden Idealbild bemessen, sondern nach einem Idealbild, das wir dadurch gewinnen, daß wir die durch zentrales Verständnis ihres individuellen Wesens gewonnenen Grundintentionen der fremden Person gleichsam zu Ende ausziehen und in die Einheit eines nur anschaulich gegebenen konkreten Wertidealbildes der Person zur Vereinigung bringen; – an diesem Bilde messen wir dann ihre empirischen Handlungen. Es ist an erster Stelle das durch Liebe zur Person selbst vermittelte »Verstehen« ihres zentralsten Springquells, das uns dieses ihr ideales, individuelles Wertwesen vermittelt. Diese verstehende Liebe ist der große Werkmeister und (wie Michelangelo sie in seinem bekannten Sonett tiefsinnig und schön analogisiert) der große plastische Bildner, der aus dem Gemenge von empirischen Einzelteilen heraus – gegebenenfalls nur an einer Handlung, ja einer Ausdrucksgeste – die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten vermag, ein »Wesen« ihrer selbst, das uns durch die empirische, historische und psychologische Kenntnis ihres Lebens weit mehr verhüllt wird, als aufgezeigt, und das in keiner einzelnen Handlung und Lebensäußerung ganz und voll, für

jeder volles Verständnis aber schon vorausgesetzt, – in die Erscheinung tritt; dieses Wertwesen ist also durch keine Induktion zu erreichen. Vielmehr wäre noch eine ideal vollkommene induktive Erkenntnis aller faktischen Erlebnisse und aller ererbten und erworbenen Anlagen einer Person noch nicht eindeutig bestimmend für dieses Wesen und erst das Licht, das umgekehrt von dieser Intuition ihres Wesens auf alle empirischen Erlebnisse und Anlagen überströmt, erhebt deren Erkenntnis über eine bloße Summe von Allgemeinbegriffen, für deren jeden, wie für ihre Summe, auch noch eine andere Person als »Anwendungsfall« oder als »Beispiel« gefunden werden könnte. Erst wenn ich weiß, welcher Person das Erleben ein Erlebnis zugehört, und dieses Erleben voll verstehe, habe ich ein vollständiges Wissen dieses Erlebnisses. Alle Psychologie – und auch noch die sog. differentielle und sog. Individualpsychologie – erhält ihr Objekt aber gerade dadurch, daß sie von der Person abstrahiert und absieht. Darum ist der Psychologie die Person völlig transzendent. Alles, was die Psychologie auch in ideal vollkommener Weise gibt, ist für die Person nur ein möglicher Stoff ihres Lebens, den sie immer noch so oder anders gestalten kann.

b) Person und Individuum.

Doch es bedarf noch schärferer Bestimmung dessen, was wir unter individualpersönlichem Wertwesen hier verstehen. »Wesen« hat – wie schon gesagt – mit Allgemeinheit nichts zu tun. Eine Wesenheit anschaulicher Art liegt sowohl den Allgemeinbegriffen als den Intentionen auf Individuelles zugrunde. Erst der Hinblick von einer Wesenheit auf Gegenstände der Beobachtung (»das Wesen von etwas«) und induktiven Erfahrung macht die Intention, durch die er geschieht zu einer, die, sei es auf Allgemeines, sei es auf Individuelles geht. Die Wesenheit selbst aber ist weder allgemein noch individuell. Eben darum gibt es auch Wesenheiten, die nur an einem Individuum gegeben sind. Eben darum hat es guten Sinn, von einem individuellen Wesen und auch von einem individuellen Wertwesen einer Person zu reden. Dieses Wertwesen persönlicher und individueller Art ist es nun, was ich auch mit dem Namen ihres »persönlichen Heiles« bezeichne. Eine völlige Verkennung seiner wäre es nun z. B., zu sagen, dieses »Heil« sei gleich einem persönlich-individuellen Sollen oder komme in dem Erleben eines solchen »Sollen« zur Gegebenheit. Wohl gibt es auch ein individuelles Sollen, ein Erleben des Gesolltseins eines Inhalts, einer Handlung, einer Tat, eines Werkes durch mich und gegebenen-

falls nur durch mich als dieses Individuums. Aber dieses Erlebnis einer Verpflichtung, die meine ist — gleichgültig, ob ich sie mit anderen teile oder nicht, ob sie andere anerkennen oder nicht, ja selbst anerkennen »können« oder nicht — ist bereits gegründet auf die Erfahrung meines individualen Wertwesens. Geht man dagegen vom Sollen aus, — wie in einem sehr instruktiven Aufsatz[1] G. Simmel — so wird man niemals anders scheiden können, was echtes Sollen im Gegensatz zu einem bloßen, individualen launischen Antriebe (der sich durch eine Selbsttäuschung in die Form eines »Sollens« und einer »Pflicht« hüllt) ist, als dadurch, daß man mit Kant als das echte Sollen dasjenige ansieht, dessen Inhalt ein allgemeingültiges Prinzip des Sollens sein kann. Denn genau so, wie sich nach Kant eine nur subjektiv gültige Vorstellungsverbindung von einer gegenständlich gültigen nur dadurch unterscheiden soll, daß die erstere nur individuell ist und der Gewohnheit entstammt, die letztere aber allgemeingültig und notwendig ist, so kann sich auch das Sollen der Pflicht nur durch seine mögliche Allgemeingültigkeit und seine überindividuelle Notwendigkeit vom bloßen Zwangsantrieb des individuellen Charakters scheiden. Es erscheint mir daher Simmels interessanter Versuch, Kants Grundlehre festzuhalten d. h. die Lehre, »gut« sei das Gesollte, gleichwohl aber Kants Lehre von der notwendigen Allgemeingültigkeit der Pflicht zu bekämpfen, darum aussichtslos, da es auf diesem Boden nie gelingen kann, das, was Simmel hier an sich richtig — gegenüber Kant — im Auge hat, so zu formulieren, daß es von einem individualistischen Subjektivismus unterscheidbar wird; der natürlich auch nach Simmel eine noch tiefere Irrung als Kants Lehre bedeuten würde. Wird dagegen jedes Sollen selbst erst sittliches und echtes Sollen dadurch, daß es auf die Einsicht in objektive Werte, hier in das sittlich Gute sich gründet, so besteht auch die Möglichkeit der evidenten Einsicht in ein Gutes, in dessen objektivem Wesen und Wertgehalt der Hinweis auf eine individuelle Person liegt und dessen zugehöriges Sollen daher als ein Ruf an diese Person und sie allein ergeht, gleichgültig ob derselbe Ruf auch an andere ergehe oder nicht. Das ist also das Erblicken des Wesenswertes meiner Person, — in religiöser Sprache, des Wertbildes, das die Liebe Gottes, sofern sie auf mich gerichtet ist, von mir gleichsam hat und vor mich hinzeichnet und vor mir herträgt, — dieser eigenartige individuelle Wertgehalt, auf den sich erst das Bewußtsein des individuellen Sollens aufbaut, d. h. es ist

1) G. Simmel: »Das individuelle Gesetz« (Logos, Bd. IV, 2).



evidente Erkenntnis eines An-sich-Guten, aber eben des »An-sich-Guten für mich«. In diesem »An-sich-Guten für mich« steckt durchaus kein logischer Widerspruch. Denn nicht etwa »für« mich (im Sinne meines Erlebens darum) ist es an sich gut. Darin läge allerdings ein evidenter Widerspruch. Sondern es ist gut gerade im Sinne des »unabhängig von meinem Wissen«, denn d. h. »an sich gut«; aber es ist gleichwohl das An-sich-Gute für »mich« in dem Sinne, daß in dem besonderen materialen Gehalte dieses An-sich-Guten (deskriptiv gesagt) ein erlebter Hinweis liegt auf mich, ein erlebter Fingerzeig, der von diesem Gehalte ausgeht und auf mich deutet; das gleichsam sagt und flüstert: »für dich«. Und dieser Gehalt weist mir damit eine einzigartige Stelle im sittlichen Kosmos an und gebietet mir sekundär auch Handlungen, Taten, Werke, die stelle ich sie vor, alle rufen: »Ich bin für dich« und »Du bist für mich«. Es ist — ich weise noch einmal auf den Sachverhalt hin — gerade die Lehre, daß es echtes An-sich-Gutes gäbe diejenige Lehre, die es nicht nur zuläßt, sondern sogar fordert, daß es auch ein An-sich-Gutes für jede Person im besonderen gäbe; wer dagegen kein »An-sich-Gutes« anerkennt, sondern mit Kant die Idee des Guten erst auf Allgemeingültigkeit (und Notwendigkeit) eines Wollens gründen will, für den gerade ist es ausgeschlossen, auch ein Gutes für mich als individueller Person anzuerkennen.

Ist nun aber der Akt, der durch das ideale Wertwesen einer Person zur Enthüllung kommt, das in Liebe fundierte volle Verstehen dieser Person, so gilt dies gleichsehr für die Enthüllung jenes Wesens durch sich selbst wie durch andere. Höchste Selbstliebe ist also damit der Akt, durch den die Person zum vollen Verstehen ihrer selbst und damit zum Anschauen und Fühlen ihres Heiles gelangt. Aber ebensowohl ist es möglich, daß eine andere Person durch die Vermittlung vollverstehender Fremdliebe hindurch mir die Wege meines Heils weise; mir also durch die echtere und tiefere Liebe, die sie zu mir hat als ich selbst zu mir, mir eine deutlichere Idee meines Heiles aufweise, als ich sie mir selbst aneignen kann. »Daß jeder selbst am besten sein Heil kennen müsse«, ist ein völlig ungegründeter Satz. Dieses »Heil« selbst hat mit Lust, Glück gar nichts zu tun und es ist ein völliges Mißverstehen der religiösen Heilsidee durch Kant, wenn er in dem richtig verstandenen Sinn für das eigene Heil »Eudämonismus« wittert.[1] Wohl mißt sich die

1) Religiös ausgedrückt: In der unendlichen Fülle des Guten, das vor dem Blicke des göttlichen Geistes ausgebreitet ist, ist an einer



verschiedene faktische Nähe und Ferne vom eigenen Heile in den Persongefühlen der Seligkeit und der Verzweiflung; aber darum besteht das Heil nicht in dieser Seligkeit.

Wie verhalten sich nun aber die allgemeingültigen Werte und die davon abgeleiteten allgemeingültigen Normen zum persönlichen Wertwesen und dem auf ihm fundierten Sollen? Darauf gibt ein großer Teil der bisherigen Ethik die Antwort, die bis ins äußerste Extrem Kant formuliert hat. Die Person gewinnt erst dadurch einen positiv sittlichen Wert, daß sie allgemeingültige Werte realisiert resp. einem allgemeingültigen Sittengesetz gehorcht. Ja, Kant geht noch um ein gewaltiges Stück weiter: Nicht nur ist alles Sollen für ihn allgemeingültig, so daß es persönliches d. h. individuelles »Sollen« nicht gibt (im Unterschied zu den »Neigungen«), sondern auch der Inhalt dieses Sollens lautet wieder: Handle so, daß die Maxime deines Handelns ein allgemeines Prinzip für Vernunftwesen überhaupt werden könne; d. h. die Verallgemeinerungsfähigkeit eines Willens, seine Tauglichkeit zum Prinzip, ist ihm der Grund seiner sittlichen Güte. Er sagt nicht: Wolle das Gute und sieh dann zu, daß auch andere das Gute wollen; sondern er sagt: Gut ist, wovon du wollen kannst, daß jeder (in deiner Lage) ebenso wolle.[1] Dies letztere ist durch das Gesagte schon abgewiesen. Aber auch das erstere ist abzuweisen. Nach dem früher Gesagten

---

bestimmten »Stelle« ein Gutes, das das Gute »für mich« ist und das mein ideales Wertwesen enthält und das ich darum auch empirisch werden »soll«. Oder auch: Dieses individuelle Wertwesen wird zum »Idealbild« für mich, da es in der Richtung nicht nur der göttlichen Liebe überhaupt, sondern der göttlichen Liebe zu mir liegt. Nicht also aus »meinem Leben« (Simmel) wächst dieses Bild erst empirisch hervor oder gibt sich als das X, das in der Richtung einer individuellen Sollensnötigung läge. Vielmehr vollzieht und gestaltet sich alles empirische Leben unter dem zielgebenden Einfluß dieses Wertideales der individuellen Person, in dem die einzigartige Stelle fixiert ist, die jene individuelle Person im Reiche des an sich bestehenden Guten einnimmt, und hierauf gegründet die Stelle, die das Seinsideal der betreffenden Person im göttlichen Heilsplane besitzt.

1) Die bekannte Einrede, »Jeder, der unserer Individualität gleich ist« müsse in die »gleichen Bedingungen« mit aufgenommen werden und da eben keiner mir an Individualität gleich sei, so besage auch Kants Satz, daß jeder unter denselben Lagen anders handeln solle, liegt erstens nicht in Kants Intention. Es ist ein künstlich ihm zugedeuteter Sinn. Sachlich aber ist diese Einrede darum bedeutungslos, da Kant — wie gezeigt — eine »individuelle Person« im strengen Sinne nicht kennt, sondern nur ein empirisches Individuum, das durch seine Teilhaberschaft an einer überindividuellen Vernunft erst Person werden soll.



gilt vielmehr: Alle allgemeingültigen Werte (allgemeingültig für Personen) stellen bezogen auf den höchsten Wert, das Heiligsein der Person, und auf das höchste Gut, »das Heil einer individuellen Person«, nur das Minimum von Werten dar, unter deren Nichtanerkennung und Nichtrealisierung sie ihr Heil jedenfalls nicht erreichen kann; nicht aber schließen sie alle möglichen, sittlichen Werte in sich, durch deren Realisierung sie es erreicht. Jede Täuschung hinsichtlich der allgemeingültigen Werte und jedes Zuwiderhandeln gegen die von ihnen hergeleiteten Normen, ist daher böse resp. durch Böses bedingt. Aber ihre richtige Erkenntnis und Anerkennung und der Gehorsam gegen ihre Normen, ist durchaus nicht das positiv Gute schlechthin, das vielmehr voll evident erst gegeben ist, sofern es auch das individual-persönliche Heil einschließt.

Das richtige Verhältnis von Wertuniversalismus und Wertindividualismus bleibt daher nur dann gewahrt, wenn jedes individuale sittliche Subjekt die nur für es allein faßbaren Wertquales einer besonderen sittlichen Pflege und Kultur unterwirft, ohne freilich die allgemeingültigen Werte zu vernachlässigen. Dies gilt aber nicht nur für die Einzelindividuen, sondern auch für die geistigen Kollektivindividuen, z. B. Kulturkreise, Nationen, Völker, Stämme, Familien. D. h. es ergibt sich die wichtige Einsicht: Die Fülle und Mannigfaltigkeit z. B. der volklichen und nationalen Typen der sittlichen Lebensideale ist durchaus kein Einwand gegen die Objektivität der sittlichen Werte, sondern eine Wesensfolge davon, daß erst die Zusammenschau und die Durchdringung der allgemeingültigen sittlichen Werte mit den individualgültigen die volle Evidenz für das Gute an sich gibt. Und Analoges gilt für die geschichtliche Entwickelung jedes Individuums und der Kollektivindividuen. Die Kantische Regel z. B. fordert, daß eine Maxime erst dann berechtigt sei, wenn sie auch für jeden beliebigen Lebensmoment das Prinzip einer allgemeinen, d. h. sich auf alle beliebigen Lebensmomente erstreckenden Gesetzgebung sein könne. Sidgwick[1] stellte ein analoges Axiom auf: »Gut ist alles Wollen nur, wenn es unabhängig vom Zeitunterschied ist, den ein Wollen in einem Lebenszusammenhang hat«. Auch dies Axiom müssen wir ausdrücklich bestreiten. Vielmehr stellt jeder Lebensmoment einer individualen Entwickelungsreihe zugleich die Erkenntnismöglichkeit für ganz bestimmte und einmalige Werte und Wertzusammenhänge dar, entsprechend

1) S. seine Methoden der Ethik.



dieser aber die Nötigung zu sittlichen Aufgaben und Handlungen, die sich niemals wiederholen können und die im objektiven Nexus der an sich bestehenden sittlichen Wertordnung für diesen Moment (und etwa für dieses Individuum) gleichsam prädeterminiert sind und die ungenützt notwendig für ewig verloren gehen. Nur die Zusammenschau der zeitlich allgemeingültigen Werte mit den »historischen« konkreten Situationswerten, die Haltung also gleichzeitiger fortwährender Überschau über das Ganze des Lebens und das feine Gehör für die ganz einzigartige »Forderung der Stunde« vermag die volle Evidenz hinsichtlich des An-sich-Guten zu geben. Nicht also nur die Fülle und Mannigfaltigkeit der sittlichen Werte von Individuen, Völkern und Nationen, sondern auch die von den rationalistischen Moralsystemen gleichfalls prinzipiell verleugnete Mannigfaltigkeit und Fülle der historisch wechselnden Moralen und Kultursysteme ist daher eine Wesensfolge der sittlichen Wesenswerte und der ihr entsprechenden Aufgaben. Und gerade weil dies zum Wesen der an sich bestehenden Werte gehört, daß sie nur durch eine Mannigfaltigkeit von Einzel- und Kollektivindividuen und nur durch eine Mannigfaltigkeit von konkreten historischen Entwickelungsstufen dieser voll realisiert werden können, ist der Bestand dieser historischen Unterschiede der Moralen nichts weniger als ein Einwand gegen die Objektivität der sittlichen Werte, sondern im Gegenteil eine notwendige Forderung. Gerade umgekehrt ist die schrankenlose Universalierungstendenz von Werten und Normen die Folge jener Subjektivierung der Werte gewesen, wie sie auch Kant vornahm. So wenig also die sittlichen Werte aus der positiven Geschichte und ihren Güterwelten abstrahiert werden können, so ist doch die »Geschichtlichkeit« ihrer Erfassung (und der Erkenntnis ihrer Rangordnung und Vorzugsgesetze) ihnen selbst ebenso wesentlich wie die Geschichtlichkeit ihrer Realisierung oder ihre Realisierung an einer möglichen »Geschichte«. D. h. so irrig der Relativismus ist, der die Werte aus den historischen Gütern abstrahiert sein läßt und sie, sei es in der Geschichte gemacht oder aus ihrem Getriebe hervorgewachsen ansieht, so grundirrig ist die Vorstellung, es könnte die ganze Fülle des Wertreiches und der in ihm bestehenden Rangordnung je einem Individuum, einem Volke, einer Nation, oder an einer Stelle der Geschichte auch gegeben sein.

In dieser Fülle gibt es solche Qualitäten und Vorzugsbeziehungen, die von allen und zu jeder Zeit erkennbar sind. Es sind die allgemeingültigen Werte und Vorzugsgesetze. Es gibt aber auch Quali-



täten und Vorzugsbeziehungen, die nur auf Individuen passen, nur auf sie von Hause aus abgestimmt sind und daher auch nur durch sie erlebbar und realisierbar sind und für die es gleichzeitig einen möglichen Durchblick nur an einzigartigen Stellen der historischen Entwickelung gibt, so daß mit jeder neuen Entwickelungsstufe auch neue und neue Werte und Vorzugsbeziehungen sichtbar werden müssen. Im Falle dies aber nicht geschieht, ist eine Stagnation der »sittlichen Bildung« zu verzeichnen. Aber jede erkannte Vorzugsregel bleibt darum doch bestehen.

Es ist selbstverständlich, daß daher Ethik als Wissenschaft wesentlich niemals die sittlichen Werte erschöpfen kann: Sie hat es nur zu tun mit den allgemeingültigen Werten und Vorzugszusammenhängen. Aber darauf kommt es an, daß sie die zweifellose Tatsache auch noch ausdrücklich erweise und verständlich mache, d. h. zu erklären vermag, daß es eine ihr selbst völlig überlegene ethische Erkenntnis durch Weisheit gibt, ohne die auch alle unmittelbare ethische Erkenntnis allgemeingültiger Werte (geschweige die wissenschaftliche Darstellung des so Erkannten) wesenhaft unvollkommen ist. Niemals also kann Ethik, niemals soll sie das individuelle Gewissen ersetzen.

c) Autonomie der Person.

Hier ist nun auch der Ort, um den Begriff der ethischen Autonomie der Person zu fundieren. Nach dem früher Gesagten ist alle echte Autonomie nicht zuförderst ein Prädikat der Vernunft (wie bei Kant) und der Person nur als dem X, das an einer Vernunftgesetzlichkeit teil hat, sondern zuförderst ein Prädikat der Person als solcher. Hier aber ist eine zwiefache Autonomie zu unterscheiden: die Autonomie der persönlichen Einsicht in das in sich Gute und Böse und die Autonomie des persönlichen Wollens des als gut oder böse irgendwie Gegebenen. Der ersten steht die Heteronomie des einsichtslosen oder blinden Wollens gegenüber, der zweiten die Heteronomie erzwungenen Wollens, die am deutlichsten in aller Willensansteckung und Suggestion vorliegt. In diesem doppelten Sinne der Autonomie können den Wert eines sittlich relevanten Seins und Wollens überhaupt nur die autonome Person und Akte solcher Person besitzen. Keineswegs also ist die autonome Person schon als solche eine gute Person. Die Autonomie ist lediglich die Voraussetzung der sittlichen Relevanz der Person; und ihrer Akte insoweit, als sie dieser selben Person zuzurechnen sind. Wird also z. B. eine in sich gute Handlung von A einsichtslos und erzwungen gewollt (z. B. auf Grund von Erbe



oder Tradition oder einsichtslosem Gehorsam gegen eine Autorität), so bleibt sie nicht weniger eine »gute Handlung« — obzwar sie A als Person nicht zuzurechnen ist; desgleichen bleibt eine ebenso gewollte Handlung böse, wenn sie es in sich ist. Nur dies also bleibt eine Fundamentalvoraussetzung aller sittliche Wertprädikate tragenden Akteinheiten, daß sie Einheiten von autonomen Personakten überhaupt sind, — nicht aber notwendig auch autonome Akte derjenigen individuellen Person, die jeweilig Akte dieser Einheiten vollzieht. Es ist daher gleichmäßig sowohl die Lehre jenes naturalistischen Determinismus irrig, die vermeint, durch den Nachweis, eine Handlung sei auf eine vererbte Anlage zurückzuführen, auch nachgewiesen zu haben, sie könne darum nicht böse (oder gut), schuldhaft und verdienstvoll sein als jene Autonomielehre, die Autonomie des Handelnden nicht nur zur Voraussetzung der Zurechenbarkeit einer guten (oder bösen) Handlung zu seiner Person, sondern der sittlichen Relevanz der Handlungen überhaupt macht. Für beide Lehren wurden die Ideen eines Erb-guten und eines Erb-bösen (damit auch der Begriff einer Erbschuld) zu etwas in sich Widersinnigem. Für die erste dieser Lehren, weil Vererbtes nicht gut oder böse (schuldhaft und verdienstvoll), für die zweite, weil Gutes und Böses nicht vererbt sein könnte.[1] Faktisch aber ist die Idee eines durch die handelnde Person gleichwohl nicht verschuldeten Bösen, resp. eines durch *sie* nicht verdienten Guten, ja die Idee einer durch das Individuum unverschuldeten Schuldhaftigkeit, für das ganze Bereich von Akten eine völlig sinnvolle und keineswegs widerspruchsvolle Idee.[2] Nur

1) Gegenüber jenen meist positivistischen Kreisen, denen das hohe Verdienst zukommt, die biologische, historische und soziale Kausalbedingtheit der faktisch sittlich gewerteten Verhaltungsweisen gegen die Verfechter der individualistischen Moral in breiter Tatsachenforschung aufgewiesen zu haben, die aber eben damit — da sie noch individualistisch *werten* — vermeinen, den Begriff der moralischen Schuld überhaupt ausschalten zu dürfen, ist die Frage zu stellen, woher sie wissen, daß jedes böse und darum schuldhafte Handeln auch immer der Person des Handelnden und nicht z. B. dem Gemeinschaftsganzen von Personen dem sie angehört oder seinen Vorfahren zuzurechnen sei; desgl. daß schlechte Einstellungen als *Folgen* ursprünglich schlechter Personakte nicht der erblichen Übertragung, desgl. der Übertragung durch Tradition fähig wären. Die völlige Unsicherheit unseres Zeitalters in dem Verhältnis zu diesen Fragen ist lediglich Folge davon, daß wir zwar historisch und sozial denken gelernt haben, unsere Wertungsweisen aber noch fast völlig die individualistischen des 18. Jahrhunderts sind.

2) So ist insbesondere die »tragische Schuld« stets unverschuldete Schuld, da sie schon in der Wahlsphäre, d. h. in dem, wozwischen zu wählen ist, nicht aber am Wahlakte haftet. Siehe hierzu meine »Abhandlungen und Aufsätze« »Über das Tragische«, Leipzig 1915.



dies ist Wesenszusammenhang, daß alles Böse überhaupt durch irgendeine Person autonom verschuldet sein müsse; nicht aber notwendig auch durch diejenige individuelle Person, an deren Handlung es haftet. Nur jene subjektivistische Wendung, die Kant seinem Autonomiebegriff gegeben hat, wonach sittliche Einsicht und sittliches Wollen einmal nicht unterschieden werden und gleichzeitig der Sinn der Worte gut und böse auf ein Normgesetz zurückgeführt wird, das sich die Vernunftperson selbst gibt (»Selbstgesetzgebung«), schlösse die für das Individuum heteronome Übertragungsform des Wertgehaltes eines früheren autonomen Personaktes von vornherein aus.[1] Würde man diese (Kantische) Auffassung der »Autonomie« der Autonomie überhaupt gleichsetzen, so müßte man die Idee einer »autonomen« Ethik überhaupt zurückweisen. Wir halten diese Terminologie indes für unzweckmäßig und irreführend. Sie ließe übersehen, daß alles objektiv sittlich Wertvolle auch wesenhaft an »autonome« Personakte geknüpft ist, wie schwierig es immer sei, die bestimmte individuelle Person zu bestimmen, der ursprünglich diese Akte zugehören.

Es ist eine wichtige unterschiedliche Folge unseres und des Kantischen Autonomiebegriffs, daß der erstere das Prinzip von der sittlichen »Solidarität aller Personen« zum mindesten nicht ausschließt, ja sogar mit Hilfe anderer anderwärts[2] genannter evidenter Sätze sogar fordert, — wogegen der letztere eine solche Solidarität notwendig ausschließt. Das Prinzip der Solidarität in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst, besagt, es gäbe neben und unabhängig der verschuldeten Schuld eines jeden Individuums (resp. der »selbstverdienten« Verdienste) noch eine Gesamtschuld und ein Gesamtverdienst[3], das nicht in die Summe jener erstgenannten aufzurechnen sei und an denen jedes Individuum (in bestimmter, wechselnder Weise) teilhabe; es sei ebendaher jedes persönliche Individuum nicht nur

1) Vgl. Teil I, Apriorismus und Formalismus.

2) Auch innerhalb eines Individuallebens können durch ursprünglich autonome Akte Einstellungen auf das Böse einer gewissen Art entspringen (Laster), die dann gewohnheitsmäßig realisiert werden. Sie verlieren indes hierdurch nicht ihre sittlich negative Qualität.

3) Gesamtschuld und Gesamtverdienst kann wieder eine mehr historische und mehr soziale Form haben, besitzt aber stets beide Formen zugleich. Ihre Träger sind das »Miteinanderwollen«, »Miteinanderlieben«, »Miteinanderhassen«, die — wie ich anderwärts zeigte, s. mein Buch über Sympathiegefühle — selbständige Erlebnisphänomene sind, die nichts mit der Summe inhaltsgleicher individueller Wollungen zu tun haben. Vgl. auch das Folgende über Einzel- und Gesamtperson.



für seine eigenen individuellen Akte, sondern auch für die aller anderen ursprünglich »mitverantwortlich«. Das Prinzip der Solidarität spricht also zugleich aus, daß die sittliche Mitverantwortlichkeit eines jeden mit allen nicht erst auf besonderen, durch Versprechen und Verträgen eingegangenen gegenseitigen Verpflichtungen beruhe, durch die Verantwortlichkeit für Vollzug und Unterlassung sittlicher Wertverhalte »frei« übernommen wurde, sondern daß umgekehrt die eigene oder Selbstverantwortlichkeit ursprünglich stets auch von Mitverantwortlichkeit für solchen Vollzug und solches Unterlassen begleitet sei.[1] Gewiß fordert die Anwendung dieses Grundsatzes auf eine bestimmte Mitverantwortlichkeit stets den positiven Nachweis irgendeiner faktischen willentlich-kausalen Mitwirkung der betreffenden »mitverantwortlichen« Person mit der Realisierung des Geschehens, aber dieser Nachweis bestimmt nur und lokalisiert gleichsam die Mitverantwortlichkeit; er schafft sie aber keineswegs! Auch das Maß der Mitverantwortlichkeit kann nach der Art dieser Beteiligung als gesteigert und abgeschwächt erscheinen. Nicht aber erwächst erst die Mitverantwortlichkeit selbst aus diesem Nachweis der Beteiligung. Die Mitverantwortlichkeit selbst ist mit der Selbstverantwortlichkeit also ohne weiteres gegeben und liegt im Wesen einer sittlichen Persongemeinschaft überhaupt; sie kann nicht erst durch solche selbstverantwortliche Akte der »Anerkennung« dieser Gemeinschaft entsprungen gedacht werden, die sich aus einem von jedem sich selbst gegebenen Sittengesetze als gefordert ergäbe. Es ist ja die in allen identische Personhaftigkeit jedes Individuums einer Gemeinschaft, nicht die Individualität der Person, die mit der Autonomie auch die Verantwortlichkeit überhaupt begründet.

Die Idee einer sittlichen Gemeinschaft von Personen (deren höchste Form die religiöse Liebesgemeinschaft[2] ist) wäre durch das oben zurückgewiesene (Kantische) Autonomieprinzip ausgeschlossen. Denn nach ihm ist jede Achtung der fremden Person (oder ihrer Person-

---

1) Alle solche besonderen frei eingegangenen Verpflichtungen sind bereits — sofern sie sittliche, nicht bloß rechtliche sind — in der Mitverantwortlichkeit für die Akte der Person, mit der sie eingegangen werden — damit auch in der Mitverantwortlichkeit für den Aktus, durch den sie sich mir verpflichtet hat (bei gegenseitiger Verpflichtung) — oder mein mich verpflichtendes Versprechen »annimmt«, gegründet. Versprechungen einer in sich bösen Handlung anzunehmen, ist ebenso ursprünglich böse, als sie zu erteilen.

2) S. hierzu Teil I. Faktisch ist es evident, daß die eigene Würde als Wertkorrelat der Selbstachtung dem Heile der fremden Person (nicht etwa auch ihrer Würde), wie es in der reinen Personliebe ergriffen ist, nachzusetzen sei; nicht also — wie nach Kant — vorzuziehen.



würde) auf die subjektive Autonomie der eigenen Person und der Selbstachtung oder Achtung der eigenen »Würde« fundiert — resp. wenn wir nach dem früher Gesagten Liebe als höchstwertiges sittliches Verhalten einsetzen, jede Fremdliebe auf Selbstliebe.[1] Faktisch aber ist Fremdliebe durchaus nicht auf Selbstliebe (geschweige, wie bei Kant, auf Selbstachtung) fundiert, sondern mit dieser gleichursprünglich und gleichwertig, beide aber im letzten Grunde fundiert auf Gottesliebe, die immer zugleich ein Mitlieben aller endlichen Personen »mit« der Liebe Gottes als der Person der Personen ist. Es ist also die Gottesliebe, in der die individualistischen und universalistischen sittlichen Grundwerte, die »Selbstheiligung« und die »Nächstenliebe« voll ihre letzte untrennbare organische Einheit finden. Keine darf daher der anderen als Fundament vorangesetzt werden! Vielmehr fordert der gegenseitige Wesenszusammenhang zwischen Fremdliebe und Selbstheiligung, daß alle Fremdliebe auch nur in dem Maße als rein und echt anzusehen ist, als sie die liebende Person heiligt und alle Selbstheiligung nur in dem Maße als rein und echt, als sie sich in Akten der Nächstenliebe betätigt.[2]

Von nicht geringerer Wichtigkeit ist, — wie schon gesagt — daß die Autonomie der sittlichen Einsicht (in dem in Teil I bestimmten Sinne) von der Autonomie des Wollens der Person des als einsichtig Guten (und ihrer übrigen sittlich relevanten Verhaltungs-

---

1) Vgl. in meinen »Abhandlungen und Aufsätze« das im Aufsatz »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen« gegen solch falsche Fundierung auch bei Luther Ausgeführte.

2) Nach E. Troeltschs dankenswerten »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (Tübingen 1912) läge die Einheit von Individualismus und Universalismus in der christlichen Ethik darin, daß zu den in der Selbstheiligung in Gott befolgten Geboten die altruistischen Gebote überhaupt mitgehören und daß »die für Gott sich Heiligenden im gemeinsamen Ziel, in Gott sich treffen« und darum auch den Liebeswillen Gottes betätigen müßten. Hiernach wäre der Wert der fremden Personliebe in dem Werte der Selbstheiligung bereits fundiert — eine Auffassung, die wir oben als falschen »Individualismus« zurückwiesen. Eine wahrhafte »Einigung« von Individualismus und Universalismus wäre auf diese Weise durchaus nicht gegeben, da vielmehr der Individualismus das Primat hätte. Auch historisch scheint uns diese Ansicht von Troeltsch für die christliche Gemeinschaftsidee unzutreffend. Das »in Gott sich treffen« ist nach ihr nicht ein bloß zufälliges, das sich durch Selbstheiligung eines jeden einstellt, sondern ist gleichursprünglich wie durch Selbstheiligung auch durch die Bruderliebe bedingt, die ihrerseits einen von der Selbstheiligung verschiedenen, nicht in ihr gegründeten, sondern von ihr unabhängigen Wert darstellt. Vgl. hiezu meinen Aufsatz: »Liebe und Erkenntnis I.« im Juliheft der Weißen Blätter, 1915.

weisen) geschieden werden. Das Verhältnis dieser zwiefachen Autonomie (die für alle der betreffenden individuellen Person zurechenbaren sittlich-relevanten Akte die unumgängliche Voraussetzung ist), besteht darin, daß volladäquate autonome und unmittelbare Einsicht in das, was gut ist, auch notwendig ein autonomes Wollen des als gut Erfaßten setzt; nicht aber umgekehrt autonomes Wollen auch die volle unmittelbare Einsichtigkeit des in ihm als »gut« Vermeinten mitsetzt. Nur das ist ausgeschlossen, daß ein autonomes Wollen gleichzeitig ein völlig »blindes Wollen« sei, als welches nach früher Gesagtem ein Widerspruch in sich wäre resp. einen bloßen triebhaften Impuls mit Wollen verwechseln ließe. Aber zwischen solchem Impulse und durch unmittelbare adäquate autonome Einsicht bestimmtem Wollen stehen erstens alle Fülle inadäquaten oder gar bloß urteilsmäßigen Wissens um das Gute, zweitens alle Fälle bloß mittelbaren Wissens um das Gut- oder Schlechtsein des betreffenden Willensprojekts. Mit all diesen Fällen kann aber autonomes Wollen und autonome Wahl durchaus verbunden sein – ohne daß doch auch voll autonome Einsicht in den Wert des Gewollten selbst gegeben wäre. So ist bei allen Akten des »Gehorsams« keine autonome unmittelbare Einsicht in den sittlichen Wertgehalt des als zu realisierend gebotenen Wertverhaltes gegeben; auch für den Fall, daß es so etwas wie ein »Sichselbstgehorchen« oder einen Gehorsam gegen eine selbstgesetzte Willensnorm überhaupt gäbe, fehlte diese autonome Einsicht. Gleichwohl kann das Wollen, das »Gehorsam leistet«, ein voll autonomes Wollen sein, so es ausdrücklich auf den Willen »zu gehorchen« fundiert ist. »Gehorchen« d. i. ja das äußerste Gegenteil eines Verhaltens, dessen Extrem ein Handeln aus Suggestion und Ansteckung ist. Wer Gehorsam leistet, will nicht das, was der andere will, nur »weil« es der andere will, sei das »weil« wie in purer Ansteckung und Suggestion rein objektiv kausal gemeint, sei es gemeint im Sinne bewußter Motivation meines Wollens durch den fremden Willen, so also, daß sich das fremde Wollen in noch erlebter Kontinuität in das meinige – ohne zwischentretende Verständnisakte – umsetzt wie bei allem spezifisch sklavischen Verhalten. Wer Gehorsam leistet, der will vielmehr »gehorchen« d. h. es wird der positive Akt des Gehorchens zunächst sein unmittelbares Wollensprojekt, auf das sich erst das Wollen des Gebotenen aufbaut. Das deutliche Verschiedenheitsbewußtsein des fremden und eigenen Wollens und das Verstehen des fremden Wollens »als« fremden ist für echtes Gehorchen also die notwendige Voraussetzung. So heteronom daher alles im obigen Sinne suggerierte Wollen und sklavische Verhalten



ist, so voll autonom ist das Wollen des Gehorchenden. Nach Kants Autonomiebegriff, nach dem Autonomie der Einsicht und des Wollens nicht geschieden sind, wäre hingegen jeder Fremdgehorsam an sich schon heteronomes erzwungenes Wollen. Faktisch aber liegt das Heteronome im Gehorsam (auch im Selbstgehorsam, wie gegen Kant zu sagen wäre, wenn es einen solchen gäbe) darin, daß die Einsicht in den sittlichen Wert des Willensprojekts des Gehorchenden keine autonom, sondern eine heteronom bestimmte ist. Das besagt nicht, daß hier jede Art von Einsicht überhaupt fehlte. Wo Einsicht überhaupt völlig fehlt, da reden wir von »blindem Gehorsam«, ein Fall, der im strengen Sinne überhaupt nicht mehr Gehorsam ist, sondern sklavisches Verhalten. Sittlich wertvoller Gehorsam hingegen besteht da, wo trotz aller, Gehorsam qua Gehorsam charakterisierender fehlender Einsicht in den sittlichen Wert des gebotenen Wertverhalts die Einsicht in die sittliche Güte des Wollens und der wollenden Personen (oder ihres »Amtes«) noch evident gegeben ist, die sich im Gebieten der betreffenden Gebote oder (in concreto) dem Befehlen der betreffenden Befehle äußert. In diesem Falle besteht autonome unmittelbare Einsicht in den sittlichen Wert des Gebietens, mittelbare und heteronome Einsicht in den Wert des gebotenen Wertverhalts, gleichzeitig aber volle Autonomie des gehorsamleistenden Wollens. Auch ein sittlicher Gehorsam gegen Gottes Gebote müßte von der Einsicht in die wesenhafte Güte des gesetzgebenden Willens Gottes bereits fundiert sein; nicht also dürfte — sollte das Verhalten nicht sklavisch sein — die Handlung darum erfolgen, weil Gott es geboten hat. Ist die Einsicht in die Güte der gebietenden Autorität oder Person keine volladäquate, also auch der möglichen Täuschung unterworfene, so kann es auch sein, daß die gebotene Realisierung des Wertverhalts durch den Gehorchenden die Realisierung eines sittlich Schlechten darstellt. Obgleich in diesem Falle das Wollen und Tun in der Ausführung des Gebotenen seitens des Gehorchenden schlecht und schuldhaft war, hat doch nicht er, sondern der Befehlende die Verwirklichung dieses Schlechten verschuldet und der sittliche Wert seines Gehorsams bleibt hiervon unberührt.

Da wir zur Einsicht kommen können, es sei eine andere Person ihrem individuellen Wesen nach sittlich besser und höherstehend als wir selbst sind, so wäre es ganz unsinnig, das Folgen der eigenen Einsicht in der Beurteilung eines jeden besonderen unserer Willensprojekte zur Bedingung eines jeden guten uns zurechenbaren praktischen Verhaltens zu machen. Ein Autonomiebegriff wie jener Kants, der dies strenge genommen fordert, würde nicht nur jede

sittliche Erziehung[1] und Unterweisung, sondern auch schon die Ideen eines »sittlichen Gehorsams«, ja sogar die weit höhere Form der sittlichen Fremdbestimmung, jener nämlich durch die Nachfolge des reinen guten Beispiels, das die einsichtig gute Person gibt, endlich selbst die in der Liebesvereinigung mit Gott gegebene, unmittelbare, nicht also durch Gehorsam gegen ein »göttliches Gebot« vermittelte Evidenz über die Sinneinheit unseres und des göttlichen Wollens als »heteronomes« Verhalten ausschließen. Das richtige Prinzip der autonomen Einsichtigkeit alles sittlich wertvollen Seins und autonomen Verhaltens fordert aber durchaus nicht, daß das Individuum durch sein eigenes subjektives Einsehen des Einsichtigen zur faktischen sittlichen Einsicht in Gut und Böses gelange. Sein Weg zu der Einsicht in die Werte und ihre Verhältnisse selbst kann durch Autorität, Tradition und Nachfolge beliebig vermittelt sein. Sein Verhalten bleibt gleichwohl ein autonom einsichtiges, wenn es in den verschiedenen Erkenntniswert dieser möglichen Quellen sittlicher Einsicht selbst wieder klare Einsicht hat und sie neben der Quelle seiner eigenen individuellen Lebenserfahrung ihrem ihm einsichtigen generellen Werte gemäß würdigt.

d) Unser Personbegriff im Verhältnis zu anderen Formen personalistischer Ethik.

Nach den gefundenen Resultaten über das Wesen und den Wert der Person sind nun auch die sehr verschiedenen Formen des ethischen Personalismus zu beurteilen, die sich im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart ausgebildet haben und denen teils stärkere, teils schwächere allgemeine geistige Strömungen entsprechen. Es sei erlaubt, die Züge, welche der hier vertretene Personalismus mit jenen Formen teilt und was er an ihnen zurückweist, kurz zu umschreiben. Die vorhandenen Formen ethischen Denkens in dieser Richtung lassen sich am leichtesten einteilen nach folgenden Gesichtspunkten:

1. Je nachdem das Sein der Person (resp. der höchstwertigen Person) als das Ziel aller Gemeinschaft und des historischen Prozesses angesehen wird oder umgekehrt das Sein der Person nur in dem Maße als wertvoll gilt, als sie für die Gemeinschaft und den Fortgang der Geschichte irgendein Bestimmtes leistet (z. B. die Kulturentwicklung fördert).

2. Je nachdem die bewußte Intention der Person auf ihren höchsten Selbstwert als gefordert gilt oder umgekehrt der Satz gilt,

[1] Wie schon Herbart mit Recht hervorgehoben.



die Person könne nur dadurch ihren höchsten Selbstwert faktisch erreichen, daß sie ihn in keinem Akte des Wollens intendiert. (»Nur wer sich verlieren will, wird sich gewinnen.«)

3. Je nachdem die Person (in vorher ausgeführtem Sinne) nur als Vernunft-Person als Träger eines höchsten Wertes betrachtet wird (Kant und der klassische Idealismus) oder die individuelle geistige Person gerade im Maße, als sie individuell und unwiederholbar ist, als der Träger des formal höchsten Wertes gilt (Schleiermacher). Die erste dieser beiden Annahmen schließt von selbst die Idee material verschiedenwertiger Personen aus. Denn diese Annahme ist ohne die Annahme einer ursprünglichen Individualisierung der Person qua Person selbst (also unabhängig von Leib und empirischem Erlebnis-Inhalt) nicht möglich. Unter der entgegengesetzten Voraussetzung gilt daher allein, es sei ein Mensch um so sittlich wertvoller als er Person geworden ist, und das heißt dann, als er sich durch ein überindividuelles Vernunftgesetz bewegen lasse.

4. Je nachdem außer dem Begriff der Einzelperson auch dem Begriffe der Gesamtperson (z. B. Nationalpersönlichkeit, Staatspersönlichkeit) eine von unserer begrifflichen Setzung unabhängige Realität zugestanden wird und je nach der Art, in der das kategoriale Verhältnis von Einzelperson und Gesamtperson (Ganzes-Teil, Teilnahme, Gliedschaft usw.) verstanden wird. Das wichtige Problem der sittlichen Solidarität von Einzelpersonen in der Gesamtperson gehört in den Umkreis dieser Fragen.

5. Je nachdem als Träger der sittlichen Höchstwerte und als Hauptschauplatz des sittlichen Prozesses die intime Person, d. h. die Person, wie sie sich selbst und sich selbst ausschließlich erlebt, angenommen ist oder die soziale Person, d. i. die Person (Einzel- oder Gesamtperson), sofern sie sich als Subjekt irgendwelcher sozialer Akte erlebt und erlebt weiß, die sich auf andere Personen (Einzel- oder Gesamtpersonen) beziehen.

6. Endlich scheiden sich die verschiedenen, von faktischen Strömungen getragenen Schätzungsformen der Personen sehr stark darin, welche der angeführten Wertmodalitäten sie zum zentralsten Wertinhalt der Person machen; ob also das Ideal des Heiligen (Modalität des Heiligen), ob das des Genius (Modalität der Geisteswerte), ob das des Helden (Modalität des Edlen), ob das des »führenden Geistes« (Modalität des Nützlichen) oder des Künstlers des Lebensgenusses (Modalität des Angenehmen) vorwiegt und welche Rangordnung zwischen diesen materialen Persönlichkeitstypen angenommen wird.

ad 1.

Nach dem ersten Unterscheidungsgrunde stehen sich innerhalb der geistigen Strömungen des letzten Jahrhunderts äußerst ungleiche Paare gegenüber: Kant und Fr. Nietzsche (um von Kleineren zu schweigen) stehen auf der Seite des Selbstwertes des Seins der Person, die in so mannigfacher Weise aufgestellte Theorie der »großen Männer« und das ihr sonst ganz entgegengesetzte Ethos der sozialistischen und kommunistischen Strömungen erklären den Personwert als derivativ, als abhängig von dem, was die Person einer unpersönlichen Gemeinschaft resp. einem unpersönlichen historischen Prozesse (der Kultur-, Zivilisation- und Staatsentwickelung usw.) leistet. (So z. B. in der Ethik von W. Wundt.) Kant und Nietzsche, so grundverschieden ihr Personbegriff ist, messen den Wert einer Gemeinschaft oder Gesellschaft, desgleichen den Wert eines historischen Prozesses daran ab, ob und wie weit sie geeignet sind, dem Sein von Personen (bei Nietzsche dem Sein der wertvollsten Personen, der »großen Persönlichkeit«, bei Kant dem Sein der Vernunftperson in *jedem* Menschen) die bestgeeignete Grundlage ihrer Existenz und ihres Wirkens zu geben. Das Ziel der Geschichte des Menschen besteht — für Nietzsche — in den »höchsten Exemplaren« des Menschen, für Kant in einer Gemeinschaft, die freiwollende Vernunftpersonen möglich macht. Einen sogenannten überpersonalen *höchsten* Wertträger (heiße er Gemeinschaft, Kultur und Kulturentwickelung, eine sittliche Weltordnung, heiße er Staat usw.), kennen sie nicht. Keine »Hingabe« an einen solchen Wertträger erteilt der Person erst einen Wert, den sie nicht vorher schon besessen hätte (wie immer sich dabei ihr Wert in solcher Hingabe notwendig äußern und bekunden möge). In schärfstem Gegensatze stehen dann auch beider Lehren zu allen Lehren des nachkantischen deutschen Idealismus, besonders zu Fichtes und Hegels Gedanken, die Hingabe an eine überpersonale und überindividuelle »sittliche Weltordnung«, oder an so beschaffenen Staat und so beschaffene Kulturevolution als an höchste Wertträger dem Wertsein der Person als Bedingung auferlegen, und denen sich konsequent auch die Gottesidee selbst entpersonalisiert (Pantheismus).

In diesem *einen*, aber höchstwichtigen Punkte stimmen die von mir gefundenen Wesensranggesetze genau mit beider Lehren überein. Obzwar Sachwerte als solche höher sind als Zustandswerte (z. B. des Wohlgefühls), so sind doch Personwerte als solche höher wie Sachwerte, also z. B. auch geistige Personwerte höher wie geistige Sachwerte. Wie immer (s. d. F.) die Nichtintention des Wollens der Person auf ihren eigenen Wert erste Fundamentalbedingung ihres *faktischen*

möglichen Wertes sei, bleibt doch ihr Wert der Wert der Werte; bleibt Verherrlichung der Person, in letzter Linie der Person der Personen d. i. Gottes der sittliche Sinn auch aller sittlichen »Ordnung«. Gemeinschaft und Geschichte haben als letzte Maßstäbe also immerdar die Idee über sich, wie weit sie dem puren Seinswert des Maximums wertvollster Personen (Einzel- und Gesamtpersonen, wie sich zeigen wird) Grundlage der Existenz und des Lebens geben. Daß aber im Gegensatz zu diesem unserem Prinzip nur der Dienst an Gemeinschaft und Geschichte der Person Wert verleihe, ja erst die Förderung, die sie diesen zuteil werden lasse, das ist im Grunde die gemeinsame Voraussetzung ebensowohl jener überspannten »großen Männer«verehrung, wie sie Carlyle, Treitschke und andere breit entfalteten als eines großen Teiles der deutschen Philosophie (ich nenne von neueren nur W. Wundt) als endlich aller Spielarten des ethisch gefärbten Sozialismus und Kommunismus. So tiefgreifend die Verschiedenheit der genannten Strömungen untereinander ist, in diesem Punkte besitzen sie ein Gemeinsames, das um so schärfer herauszuheben ist, als es vermöge der sonstigen Differenzen so selten bemerkt wird. Der Grund, daß es so selten bemerkt wird, ist aber, daß man ethischen Wertpersonalismus und historischen Kausalpersonalismus (sowie Wertkollektivismus und historischen Kausalkollektivismus) ungenügend zu scheiden pflegte und dabei zur Annahme neigte, es müsse einem Wertpersonalismus auch immer ein Kausalpersonalismus, einem Kausalkollektivismus auch immer ein Wertkollektivismus entsprechen. Dem ist aber durchaus nicht so.

Der »Individualismus« der Lehre von den »großen Männern«, die »groß« heißen, weil sie auf den Gang der Geschichte eine mächtige Wirkung ausgeübt oder weil sie ein Volksganzes auf ein höheres Niveau seines Daseins hoben, ist im Gegensatz zu Kants und Nietzsches Lehre eine ausgeprägt wertkollektivistische Lehre. An der Förderung einer außerpersonalen »Entwicklung« oder einer ebenso gedachten »Gemeinschaft« wird hier der Wert des Menschen gemessen. Diese Lehre stellt also gleichzeitig einen kausalen Personalismus und einen Wertkollektivismus dar. Nur als das X des Ausgangspunktes einer starken historischen Wirksamkeit, nicht als die Seinsfülle, welche diese x-Stelle erfüllt, wird ihr gemäß »der große Mann« als »groß« geschätzt. Aber die Ethik muß gegen diesen Maßstab, der für engere Zwecke des Historikers (und auch hier nur des politischen) eine gewisse Bedeutung haben mag, entschieden protestieren. Sie hat an dem Wertpersonalismus festzuhalten, für den aller letzte Sinn und Wert von Gemeinschaft und Geschichte gerade darin liegt, daß sie

Bedingungen dafür darstellen, daß sich in und an ihnen wertvollste Personaleinheiten enthüllen und frei auswirken können. In dem bloßen Sein und Wirken der Personen[1] findet für den Wertpersonalismus alle Gemeinschaft und Geschichte also ihr Ziel. Und dieser Satz wäre auch durchaus unverletzlich, wenn jener Kausalpersonalismus ganz irrig wäre und man sagen dürfte, daß im Laufe der menschlichen Geschichte die treibenden Faktoren historischer Veränderung aus den Personen immer mehr heraus- und immer mehr in die Massen hineinfallen. Mit der Annahme dieses Satzes — den wir für richtig halten, aber hier nicht beweisen — wäre durchaus kein Wertkollektivismus verbunden. Ja, es wäre sogar die Frage zu stellen, ob es nicht vielleicht dieselben Prozesse sind, die, indem sie die Personen von einer bloßen Dienstschaft an eine unpersönliche Gemeinschaft und Geschichte um so mehr entlasten, als das zentralste Sein, die tiefste Seins- und Wertschicht der Personen durch diesen Dienst berührt würde, gleichzeitig in die außerpersonalen Faktoren der Massenbewegungen und »Verhältnisse« die Kräfte mehr und mehr hineinverlegen, welche die Geschichte treiben. In der Tat stellen die vereinigten Mächte der wachsenden Interessensolidarität durch Arbeitsteilung und Verbindung (»Organisation«) und aller Art von Produktionstechnik solche Prozesse dar. Sie machen gleichzeitig, daß immer tiefere Schichten der Person und daß »Geist« überhaupt von Aufgaben entlastet werden, die ihrem Wesen nach von nichtpersonalen, nichtgeistigen Kräften realisiert werden können; und daß die Kausalfaktoren des historischen Geschehens immer mehr aus der Person in die Massen hinüberwandern. Die Person, je weiter wir in primitive Zeiten zurückgehen, Ursache des historischen Geschehens wird immer mehr seine Blüte und sein Sinn. Ja, man darf noch mehr sagen: Was am Menschen wahrhaft personal und geistig ist, das wird im Laufe der Geschichte von der Macht und Bindung durch die Geschichte in einem unendlichen Progressus immer eingreifender entbunden: Es wird zeitfreier im Laufe der Zeit; es wird mehr und mehr überhistorisch im Laufe der Geschichte; wird immer mehr der Rolle enthoben, bloße Ursache und Wirkung innerhalb der historischen Kausalität zu sein.

Aus diesem merkwürdigen Zusammenhang ergäbe sich aber für die Ethik ein Grundsatz, der nicht minder wichtig wäre, wie die Sätze, die Selbständigkeit und Freiheit der Person von aller formal mechanischen Kausalität begründeten. Er lautet: Alle

---

1) Einzel- und Gesamtpersonen, wie das Folgende zeigt.

positiven Werte, die durch außerpersonale und außergeistige Kräfte ihrer Natur nach realisiert werden können, sollen dies auch werden. Oder kürzer: Alles Mechanisierbare soll auch mechanisiert werden. Daß dieser Satz nicht zusammenfällt mit der Gedankenrichtung jener positivistischen Ethik, die wie z. B. jene H. Spencers in der zunehmenden Ausschaltung von Liebe, Opfer, Gewissen, Pflichtzwang, — ja schließlich Person und Geist überhaupt einen zunehmenden »Fortschritt« der Geschichte erblickt, braucht kaum gesagt zu werden. Wohl aber zieht er eine scharfe Grenze alles echten ethischen Personalismus und Idealismus gegen deren wahrhaft reaktionäre und »romantische« Scheinformen, die das personale Prinzip auf Kosten eines möglichen Mechanismus, z. B. Liebe und Opfer auf Kosten einer möglichen Interessensolidarität, geistig personale Betätigung auf Kosten möglicher kollektiver Organisationen und Maschinen künstlich erhalten und fixieren wollen. Diese Scheinformen dienen nicht der Befreiung des Persönlichen in allem Menschlichen, sondern im Gegenteil der Erhaltung seiner Knechtschaft. Wie umfassend die Anwendbarkeit dieses Prinzips ist, soll hier nicht ermessen werden. Nur dies sei angedeutet, daß es für alle Gestalten des personalen Geistes, nicht nur den singularen, sondern auch den kollektiven Gestalten, z. B. für die Nationen im Verhältnis zum internationalen Zivilisationsmechanismus gültig ist. Überall hebt erst die zunehmende Mechanisierung in der Verwirklichung der überhaupt mechanisierbaren Werte das Eigentümliche und Selbstwertige der personalen Geistesgestalten reiner und reiner heraus — anstatt diese Gestaltungen — wie der Positivismus und der unechte Personalismus gemeinsam und nur mit entgegengesetzter Bewertung annehmen, zu vernichten.

ad 2.

In Hinsicht auf den zweiten der genannten Punkte geht der hier vertretene ethische Personalismus von dem Satze aus, daß es zum Wesen jedes möglichen Wertwachstums der Person gehöre, daß sie ihren eigenen sittlichen Wert niemals willentlich intendiere. Es war ein tiefes Mißverständnis des echten Personalismus, wenn ebenso viele Formen der sich »Individualismus« nennenden ethischen Denkrichtungen als viele deren Gegner annahmen, es müßten, wenn Personwerte sich realisieren, diese Personwerte auch gewollt werden. Nun ist aber gerade das Gewolltsein sogar die einzige Art, in der personaler Eigen- wie Fremdwert niemals realisiert werden, ja nicht einmal zur Gegebenheit kommen kann. Einstellung auf die mögliche eigene

Selbstachtung, jede Art von »Sittenstolz«, jedes willentliches Gerichtetsein auf die eigene »Würde« anstatt auf den zu realisierenden Sachwert oder Zustandswert, sind also keine Verhaltungsweisen, die sich mit dem Prinzip decken könnten, es seien doch die Personwerte die höchsten Werte.[1] Im Gegenteil ist klar, daß diese Einstellungen die Verwirklichung des sonst möglichen Personwertes in und kraft ihrer Aktbetätigung in der betreffenden Person gerade hindern und hemmen müssen. Denn da es zum Wesen der Person als des konkreten Subjektes aller möglichen Akte gehört (im Unterschied von Ich, Seele, Leib), nie gegenständlich werden zu können, vermag sie nur durch eine Täuschung zu meinen, sich selbst gegenständlich zu werden. Indes besagt unser Satz nicht, daß das Wertwachstum der Person ein ausschließlich objektives in dem Sinne sei, daß sie dieses Wertwachstum nicht auch erlebe. Aber dieses Erleben ist (zeitlose) Folge ihres gerade nicht unmittelbar auf sich gerichteten Wirkens, nicht also ein intendierter Inhalt. Anderseits ist es ein Irrtum der antipersonalistischen Ethik von der Einsicht, daß dieses für alle ethisch positive Haltung wesentliche Außersichgerichtetsein der Person und die Nichtintention ihres Eigenwertes etwas dagegen besage, daß die Person eben gerade in dieser Haltung ihren Wert realisiere und daß Personwerte allen übrigen Werten an Rang übergeordnet seien. Dieser Irrtum entspringt dem Vorurteil, daß die höchsten Werte (resp. Wertinhalte wie gutsein, vollkommensein usw.) auch zu Projekten oder zu projektbestimmenden Faktoren des Wollens werden müßten. Wir hatten aber schon früher den Satz gefunden, daß sich die mögliche Realisierbarkeit von Werten durch Wollen und Handeln zur Höhenlage dieser Werte wesensgesetzmäßig gleichsam umgekehrt proportional verhält. Eben der Grenzfall nach oben ist es, wenn der Personwert als der höchste Wert von dieser unmittelbaren Realisierbarkeit durch das Wollen am meisten — nämlich absolut — ausgeschlossen ist. Auch die Begriffe der »Sorge für das eigene Seelenheil« und der dazugehörige höhere Begriff der »Selbstheiligung«, endlich der aus der Weltmoral stammende der »Selbstvervollkommnung« müssen von diesem Prinzip aus in die richtigen Grenzen ihrer Gültigkeit gesetzt werden. Sie besitzen volle (der Wertrangordnung entsprechende) Gültigkeit, wenn die »Seele« und das »Selbst« in

1) Über Demut und Stolz vergleiche meine »Abhandlungen und Aufsätze«, I. Band, 1. Aufsatz. Der Gedanke ist auch scharf ausgeprägt in der richtig erfaßten christlichen Gottesidee: Gott verherrlicht sich selbst im Aktus seines weltschöpferischen Liebeswillens; nicht aber intendiert er im Schöpfungsaktus seine Verherrlichung.

diesen Wortverbindungen von der Person (als ein für diese noch möglicher Gegenstand, als ein Betätigungsfeld für sie) scharf unterschieden werden; sie sind aber ungültig, wenn »Seele« und »Selbst« mit der Person gleichgesetzt werden. Es ist darum nicht ausgeschlossen, daß eine Person in der Intention, aus Liebe für eine andere Person ihr eigenes »Seelenheil« zu opfern eben in diesem Aktus den Höhepunkt ihres Eigenwertes finde. Dies wenigstens, sofern und soweit das »Seelenheil« als Schicksal und Wert eines bestimmten gegenständlichen Dinges vorgestellt wird. Versteht man aber unter »Seelenheil«, »Selbstvervollkommnung« usw. das Heil, die Vervollkommnung der Person selbst, so gehören eben diese Werte zu jener bisher viel zu wenig studierten Klasse von Werten, deren notwendige Realisierungsbedingung geradezu ihre Nichtintention durch das Wollen ist.

Das Gesagte gilt natürlich nicht minder für die Gesamt- oder Kollektivperson, z. B. für die Nation. Nur dadurch kann eine Nation ihr eigentümliches Bestes entfalten (in Kultur, Ethos usw.), daß ihre Glieder die Reflexion, sie müßten als Angehörige dieser Nation in einer bestimmten Richtung handeln und wirken, bilden und schaffen, aufs strengste aus ihren Intentionen verbannen und sich nur von den Sachwerten leiten lassen, die in der Erfassungsspannweite des nationalen Geistes und Ethos liegen.[1]

ad 3.

Person und Individuum.

An keiner Stelle trägt der ethische Personalismus, zu dem uns die Untersuchung führte, einen so stark von den vorhandenen ethischen Strömungen abweichenden Charakter als in der Stellung, die er dem Werden und Sein der geistigen Individualität der Person als Träger des sittlichen Wertes verleiht. Personwert selbst ist uns die höchste Wertstufe und als solche allen Wertarten, deren Träger Wollen, Tun, Eigenschaften der Person sind, ebenso an Rang überlegen als den Sachwerten und Zustandswerten. Auch das »Wollen« der Person kann nie besser oder schlechter sein als die Person, deren Wollen in Frage steht. Gleichzeitig aber — so zeigte ich — ist jeder Mensch, eben

1) Vgl. meinen Aufsatz: »Das Nationale in der Philosophie Frankreichs«, I, Der Neue Merkur, Augustheft 1915. Das Eigennationale des Geistes geht gerade verloren, wenn er nicht selbst (gleichsam als Stoß), sondern nur die Reflexion über ihn (gleichsam als Zug) wirksam ist.



im selben Maße als er reine Person ist, ein individuelles und darum von jedem anderen unterschiedenes einmaliges Sein und analog sein Wert ein individueller einmaliger Wert. (Und dies gilt selbstverständlich ebensowohl für Einzelpersonen als wie für Gesamtpersonen, z. B. das griechische oder römische Volk.) Demgemäß gibt es außer dem allgemeingültigen objektiven Guten (und dem aus ihm sich ergebenden Sollensinhalt) für jede Person (Einzelperson oder Gesamtperson) noch ein individualgültiges, aber nicht minder objektives und prinzipiell einsichtiges Gute, für dessen Erfassung wir das »Gewissen« in einem prägnanten Wortsinne in Anspruch nahmen. Alle letzten Träger sittlicher Werte sind demgemäß nicht nur in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Wert verschieden und ungleich, und zwar im selben Maße, als sie als reine Personen begriffen werden. Jede Annahme ihrer Wertgleichheit (und daraus erwachsender Pflichtgleichheit) ist mithin entweder eine pure Fiktion oder sie erwächst (in diesem Falle rechtmäßig) erst durch den Hinblick auf einen besonderen Aufgabenkreis, der in der Idee des allgemeingültig Guten verankert ist. »In Hinsicht auf« diesen Aufgabenkreis, z. B. »als« ökonomische Subjekte, »als« Träger staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten usw., können sie dann und müssen sie im gegebenen Falle (der ein Gegenstand besonderer Untersuchung ist) als gleich »gelten«. Im sittlichen »Ideal« müßte mithin — ohne Verletzung der allgemeingültigen, aus der Idee des Personwertes überhaupt fließenden Normenreihe — jede Person unter sonst gleichen organischen, psychischen und äußeren Umständen von jeder anderen Person sich ethisch verschieden und verschiedenwertig verhalten. Ob und wie weit die an sich bestehende Verschiedenheit und Verschiedenwertigkeit der Personen auch für uns zur Gegebenheit gebracht oder gar »festgestellt« werden kann, ist damit noch nicht entschieden. Könnte sie es nicht — auf alle Fälle bestände sie vor der Idee des alliebenden und allwissenden Gottes. Gerade »vor Gott« haben wir uns also die Personen und ihre Individualwerte als schlechthin verschieden zu denken und nicht eine sog. »Gleichheit der Seelen vor Gott« anzunehmen, die Einige — zu Unrecht, wie es uns dünkt — als Lehre des historischen Christentums ausgeben.[1] Ja, als Ergebnis unserer Untersuchungen kann geradezu der Satz gelten: Menschen sollen um so mehr gleich werden und darum als gleichwertig »gelten«,

1) Soweit sich solche Lehre findet, kann sie durch eine nachträgliche Verunstaltung des Christentums durch die stoische Philosophie erklärt werden.



je niedriger und relativer im Rang der Wertordnung die Güter und Aufgaben sind, in bezug auf die sie als Subjekte der »Besitzer« für diese und der Verpflichtungssubjekte für jene genommen werden. Die Aristokratie »im Himmel« schließt — populär gesagt — die Demokratie »auf Erden« so wenig aus, daß sie sie vielleicht sogar fordert. Ist die Stillung der triebhaften Bedürfnisse in der Ordnung ihrer Dringlichkeitsstufen eine Bedingung — nicht für das Sein, — wohl aber für das Inerscheinungtreten der in sich selbst individuellen und verschiedenwertigen geistigen Personen (in Akten, Taten, Werken), so sollen auch die Güter und Aufgaben, die den je dringlicheren Bedürfnissen entsprechen, für die Menschen immer mehr gleich und d. h. gleicher werden, und zwar gleicher, gerade damit ihre Verschiedenheit in Hinsicht auf absolute oder weniger relative Seinswerte, sowie ihre auf höhere Güter und Aufgaben bezogenen werthöheren Fähigkeiten nicht verborgen und versteckt bleiben.[1]

Vergleiche ich mit diesem Ergebnis die herrschenden ethischen Strömungen, so muß fast als vollendete Verkehrung des Richtigen jene breite, noch heute nachwirkende Strömung des »Individualismus« der Philosophie des 18. Jahrhunderts erscheinen, nach der Menschen und Menschenwerte um so mehr als »gleich« angesehen werden, je mehr sich ihr Sein der absoluten Seinsstufe nähert (als »Vernunftwesen«) und je mehr sie nach Werten der höchsten Rangstufe (Heil und geistige Werte) verglichen werden; um so mehr aber auch als ungleich sein-sollend (oder doch sein-dürfend) erscheinen, je mehr sich ihr Sein dem sinnlichen Leibzustand nähert und sie nach Werten der niedersten Rangstufen verglichen werden. Diese Verbindung von transzendentalem Universalismus mit empirischem Aristokratismus und Individualismus ist also das genaue Gegenteil unserer Meinung. Sie hat — wie wir schon sahen — ihre philosophische Grundlage in der Voraussetzung einer sog. »überindividuellen transzendentalen Vernunft«, die sich, sei es erst vermöge des Leibes (eine neue Gestalt des Averroismus), sei es erst durch den besonderen nur induktiv feststellbaren Inhalt des Seelenlebens eines jeden in eine Vielheit von Personen konkretisiere. Die Idee eines geistigen qua geistigen Individuums und die weitere Idee, daß gerade mit der Reinheit der Geistigkeit die Individualisierung von Sein und Wert sich steigere, hat in dieser Denk-

1) Die vielfachen wichtigen Anwendungen dieses Grundsatzes auf Gesellschaftslehre, Politik, Rechtswissenschaft können hier nicht entwickelt werden.



weise natürlich keine Stelle. Dazu tritt noch, daß dieser sog. »Individualismus« die Idee des Einzelnen (gegenüber der Gesamtheit) mit der ganz anderen des Individuums (gegenüber dem Allgemeinen resp. Allgemeinmenschlichen) teils verwechselt, teils doch beide Ideen eng aneinander gebunden wähnt. Im Gegensatz hierzu schließt unser »Individualismus« die Realität der Gesamtperson (natürlich auch als individueller) und die ethischen Folgen dieser Annahme in keinem Sinne aus. Anderseits setzt diese Denkweise (der auch Kants Lehre durchaus angehört) alles nur individualgültige Gute dem bloß »subjektiven«, d. h. als gut nur Dünkendem gleich. Die individuelle Person ging in dieser Strömung weiterhin ganz in die soziale Person auf, ohne daß man gewahrte, daß jede individuale Person noch als soziale und ebenso ursprünglich als intime Person angesehen werden kann und beides nur Seiten und Ansichten ihrer ungeteilten Ganzheit sind. In diesem Gedankengefüge konnte dann bei einigen (so insbesondere bei Kant) mehr die staatsrechtliche Person, der Staatsbürger im Ganzen der sozialen Person als Haltepunkt für den ethisch relevanten Personbegriff überhaupt bevorzugt werden, bald (wie vor allem in der englischen Philosophie) die soziale Einzelperson als ökonomisches und privatrechtliches vertragschließendes Subjekt. Und nur diese »Person« war es, die in der Ethik dieser Gedankenrichtung die höchste Wertschätzung erhielt.

In dieser spezielleren Frage freilich, wie sich die soziale Person als Staatsbürger zur sozialen Person als Subjekt des Privatrechts zueinander verhalten, müssen auch wir auf die Seite Kants treten. Die Person als letztere muß in jedem Menschen der Person als Staatsbürger unterworfen gedacht werden. Sie muß es darum, weil der Staat in einer rationalen Regelung des Lebenswillens und einer angemessenen Verteilung der Lebensgüter (einer Volksgemeinschaft) den höchsten Sinn seiner Existenz hat, wogegen es alles Privatrecht prinzipiell mit den der vitalen Wertreihe untergeordneten Werten des Nützlichen und Angenehmen, resp. mit dem auf sie gerichteten Willen (und den durch diese Wertqualitäten umspannten Gütern) in seiner vernünftigen Regelung zu tun hat. Insbesondere muß das ökonomische Subjekt gemäß unserer Wertordnung der Person als Staatsbürger so unterworfen gedacht werden, daß alle Gesetze der Gleichzeitigkeit und der Folge von Wirtschaftsvorgängen, die sich unter der Fiktion (wie sie Adam Smith vor seine Lehre setzt) rein ökonomischer, d. h. selbstsüchtiger, gleicher, in bezug auf die Konjunkturen allwissender, kontinuierlich (ohne Schlaf, Trägheit usw.) arbeitender Subjekte ableiten lassen, für die Person als Glied des Staates, d. h. für den



Willen des Menschen als Staatsbürger nur eine Summe technischer Regeln bilden, die zu frei variablen Zwecken anzuwenden sind.[1]

Aber diese tiefe Einsicht Kants macht den in seinen (und seiner Nachfolger) Grundbegriffen bereits angelegten Irrtum nicht geringer, die bloß soziale Person mit der Person überhaupt, die Vernunftperson mit der geistig-individuellen Person und die für die Idee allen Rechts (auch Privatrecht, Kirchenrecht) vorausgesetzte Idee gleich »geltender« Vernunftpersonen außerdem noch mit der Idee der staatsbürgerlichen Person fälschlich identifiziert zu haben.[2]

Denn darüber dürfen wir nach dem Vorangegangenen nicht im Zweifel sein, daß der Kern der individuellen Geistesperson (an der die »Vernunftperson« wie die »soziale Person« überhaupt nur ein durch Bezug auf gewisse Sphären und Aufgaben bestehende abstrakte Inhalte darstellen) gleichwohl allem Staat und aller bloßen Personalität als Staatsbürger überlegen und ihr letztes Heil von ihrem Verhältnis zum Staate völlig unabhängig ist. Auch die Idee des Staates ist (von oben gesehen) fundiert in der Solidarität individueller Geistespersonen überhaupt (nicht in einem Vertrage solcher) und einer möglichen Liebesgemeinschaft solcher, (von unten gesehen) aber in einer möglichen, in vitaler Sympathie gegründeter Lebensgemeinschaft[3] (nicht in einer Zweckgesellschaft), die sein Stoff ist. Als Glied eines überall individuellen und in sich ungleichen wie ungleichwertigen Reiches freier geistiger Personen ist die Person

1) Wie im Einzelnen im kleinen das einheitliche Lebenszentrum (und die vernünftige Regelung seiner Regungen) alle auf Angenehmes und Nützliches zielenden Strebungen einschränkt und nach seinen »Zielen« hin ordnet, schränkt im großen der Staat die Gesellschaft ein und der Mensch als Staatsbürger das ökonomische und genießende Subjekt. Hierbei ist auch die Enthaltung des Eingriffs des Staatswillens in die nach jener Fiktion gesetzlich geregelten Wirtschaftsvorgänge noch als ein positiver Willensaktus des Staates anzusehen. Treibt also der Staat z. B Freihandelspolitik im Gegensatz zu einer Politik des Schutzzolls, so tut er dies nicht um eines »Prinzips« des Freihandels willen, sondern weil er die Enthaltung eines Eingriffs in die freie Konkurrenz für seine Aufgabe als zweckmäßig erachtet.

2) Seine Bestimmung des »höchsten Gutes« auf Erden als einer freien weltbürgerlichen Staatsverfassung, nach der jeder Bürger und Untertan ist und jedes Zweck mit dem Zweck jedes anderen in einem System zusammenstimme, ist hiervon nur eine Folge.

3) Die Lebensgemeinschaft (und ihre Bedingungen, z. B. ein Territorium überhaupt usw.) ist nicht nur Stoff für den Staatswillen (wie bei Kant), sondern ein Mitkonstituens seines Wesens.



mithin in jedem Betracht staats- und wir können auch sagen rechtsüberlegen.

Darum kann der Staat (im äußersten Ausmaße) wohl das Opfer des Lebens der Person fordern (z. B. im Kriege), niemals das Opfer der Person überhaupt (ihres Heiles und Gewissens) oder auch nur eine schrankenlose »Hingabe« der Person an ihn.[1] Wie die ökonomische Person unterstaatlich ist, der Kern der individuellen Geistesperson überhaupt überstaatlich, so ist aber weiterhin die gesamte intime Personsphäre[2] außerstaatlich. Auch für die intime Person gilt indes das Prinzip der ursprünglichen Solidarität (da es für die Geistesperson überhaupt gilt), und auch die intime Person ist als Person nur der geistige Kern in der intimen Seite der Schichtungseinheit des sinnlich-vitalen-geistigen Wesens, das der Mensch darstellt. Darum hat der Mensch als relativ intime Person auch eine eigentümliche Verknüpfungsform mit dem Menschen als relativ intimer Person. Sofern hierbei wieder von der jeweiligen Individualität der intimen Person und deren Verschiedenheiten, wie Wertverschiedenheiten, abgesehen wird und die intimen Personen als gleich und als gleichwertig genommen werden, wird sie zum Subjekt des kirchlichen Rechts. Auf dieser Verknüpfungseinheit überhaupt aber beruht, sofern sie auf den solidarischen Heilswert eines Reiches und Ganzen von Personen bezogen ist, die Idee und das Wesen der Kirche (s. d. F.).

Ist damit das Verhältnis unseres »Personalismus« zu jenem der Kantischen Philosophie und ihrer Gefolgschaft festgestellt, so möge hier noch kurz sein Verhältnis zu anderen Arten dieser ethischen Auffassung dargetan sein.

Wenigstens in dem hier in Rede stehenden Punkte scheint uns Schleiermacher dem, was wir für richtig halten, noch am nächsten gekommen zu sein. Hat er doch – wenn auch auf einer subjektivistischen Grundlage, die nicht die unsere ist – die Ideen eines individuellen Heiles jeder Einzel- und Gesamtperson, eines nach

---

1) Ich kann nur eine maßlose Banalität und kindische Vereinfachung der Probleme darin sehen, wenn man neuerdings auch bei Forschern von Bedeutung immer den (nach ihrer Ansicht falschen) »Individualismus« der liberalen »mechanischen« Staatsauffassung mit einer »universalistischen« »organischen« Staatsauffassung konfrontiert findet, nach der der Staat ein »überindividuelles« Sachgut sei, für das das Individuum jegliches Opfer zu bringen habe; oder wenn man unsere deutsche Staatsauffassung als die Erbschaft der antiken verherrlicht. Alle »antike« Staatsauffassung ist durch Jesus ein für allemal abgetan.

2) Vgl. das Folgende über diesen Begriff.



individuellem Gewissen Guten, einer geistigen Individualität gegen die rationalistische Lehre Kants wieder restituiert.[1]

In einer ganz falschen Richtung zwar, aber doch aus einem berechtigten Motiv heraus hat Max Stirner an den Lehren des Rationalismus Kritik geübt und daraufhin seinen anarchischen »Individualismus« entwickelt. Er hatte ganz richtig gesehen, daß die »Vernunftperson«, die in allen dieselbe und doch nicht dieselbe sein soll (s. das Vorige), ein unmöglicher Begriff ist und daß zur Person die Individualität wesensmäßig gehöre. Da er indes mit seinen Gegnern ohne Prüfung darin einig blieb, es sei die Individualisierung der Personen erst vermöge ihrer Leiber gesetzt, so mußte sein Wertindividualismus zu einer Lehre werden, die dem schrankenlosen »Ausleben« auch aller leiblichen Triebregungen jedes sittliche Recht vindizierte. Indem er diesen Individualismus außerdem noch mit einem an den Irrtümern Fichtes genährten erkenntnistheoretischen Subjektivismus verband und sein »Individuum« dem »Einzelnen« gleichsetzte, entstand seine Form des Anarchismus. Für allen »Auslebeindividualismus« bleiben trotz der philosophischen Unbedeutendheit seiner Lehre die Quelle und die Art seiner Irrtümer sehr lehrreich. Zeigt sich doch, daß seine Lehre und jene Kants und seiner Nachfolger ebendenselben Mangel zur Grundlage haben: das Nichtsehen der geistigen Individualität und die Annahme, daß erst die Leiblichkeit die Personen individualisiere. Kein Wunder denn auch, daß gerade diese auch in der Wirklichkeit des modernen Lebens zu so weiter Verbreitung gelangte Lebensauffassung des Trieb»individualismus« faktisch zu einem Ziele führt, das ihr als »Individualismus« doch ganz entgegengesetzt sein sollte: Zu einer so großen objektiven Gleichförmigkeit des Seins und Lebens all dieser »Individualisten«, daß man aus einem Exemplar Wesen und Handeln aller anderen ungefähr erraten kann. Denn die leiblichen Triebregungen und ihr Aufbau sind es ja eben, welche die generellsten Vorgänge innerhalb der menschlichen Natur aus-

1) Damit hat er unter Herders (an Leibniz anknüpfender großartiger) Mitwirkung die Idee, daß es auch individuelles Volks- und Nationalethos gäbe, das keineswegs eine bloß negative Beschränkung eines allgemeingültigen »Menschheits«ethos sei, auch den Gedanken wieder in die Ethik eingeführt, daß es für je eine Nation auch ein je eigentümliches »nationales Gewissen« und Ethos gäbe, und daß erst das Zusammenwirken aller Nationen (je nach ihrem Nationalethos) im Rahmen des Allgemeingültigen das höchste Gute zur Darstellung bringen könne. Das gleiche gilt für die Erkenntnis.



machen, ja den Menschen mit den höheren Tieren gemeinsam sind. So besteht hier ein sonderbarer Widerstreit zwischen dem subjektiven Bewußtsein solches »Individualisten«, ein »einzigartiges« Individuum zu sein und seinem faktischen Fehlen objektiver Individualität. Das »Individuum«, eine Kategorie, deren Sinn es ja eben ist, in jedem Falle ihrer Geltung ein Einmaliges und darum von jedem anderen Verschiedenes zu treffen, wird diesem »Individualisten« zu einem Begriffsumfang, für den er selbst wie seine Mitindividualisten nur »Exemplare« darstellen, die als solche voneinander in nichts verschieden sind. Dieser Widerstreit wiederholt sich nach der gleichen Regel auch in allen den Fällen, wo die Individualität irgendeiner kollektiven Realität in Frage kommt. Der nationale »Chauvinist« zeigt in allen möglichen Ländern denselben Habitus, hält dieselben Reden, macht dieselben Gesten. Daß das Individuum jeder Nation auch einen jeweils verschiedenen »Nationalismus« fordere, vergißt er über der Tatsache, daß auch sein Volk Exempel für eine »Nation« ist. Daß die hier verachteten, inneren und äußeren Binde- und Ordnungskräfte des menschlichen Trieblebens (die gemäß menschlich oder nur staatlich und volklich allgemeingültiger Normen, wirksam aber als Pflichtbewußtsein, als staatliche und kirchliche Autorität, als Sitte usw.) gerade dieses mehr oder weniger Generelle der Menschennatur betreffen, es sind, die außer ihrem Selbstwert (und nur unter dessen Voraussetzung) auch erst die Bedingung für die Befreiung des wahren Sitzes der Individualität, nämlich der geistigen Persönlichkeit eines einzelnen oder eines Volkes schaffen, – das muß dieser Individualismus nach seinen Voraussetzungen vergessen.

Als ein letzter Typus des ethischen »Individualismus« rang sich aus den sittlichen Strömungen – freilich in ganz verschiedenem Sinne ausgeprägt – jener hervor, der Sein und Wirken der »reichen«, »großen« Individualität als Träger des höchsten Wertes ansieht und die Herstellungen der besten Bedingungen des Daseins für diese »höchsten Exemplare« der Menschheit als Orientierungspunkt für die sittliche Aufgabe bezeichnet. Friedrich Nietzsche wurde der hervorragendste Wortführer dieser Strömung. Sieht man von allen den buntschimmernden und wechselnden Kleidern ab, in die Nietzsche seine Idee einwob, so finden sich in ihr Merkmale, deren eine Reihe unsere Ausführungen bejahen, deren andere sie verneinen müssen. Bejahung fordert, daß hier als Träger des höchsten Wertes das Sein der Person selbst (nicht ihr Wollen, Tun usw.) erscheint, daß weiter die Individualität der Person nicht als Abbruch oder »Be-



schränkung« ihres möglichen positiven Wertes angesehen ist, sondern als dessen Steigerungsrichtung und daß überhaupt eine letzte unreduzierbare Verschiedenwertigkeit der Personen besteht.[1] Für Kant ist die Auswirkung der Person (als autonomer Vernunftperson) in Jedem und das Maß dieser Auswirkung sittliches Endziel, resp. Maß des in der Welt vorhandenen Guten. Diese Person selbst aber kann nicht noch gut oder böse sein, auch nicht höher oder niedriger an Wert. Die autonome Person, das ist ihm eben die »gute«. Eine materiale Verschiedenwertigkeit der Person ist hier ausgeschlossen; auch der einzig mögliche Träger dieser Wertverschiedenheit, ihre materiale Individualität. In diesem Punkte tritt die hier vorgelegte Ethik auf seiten Nietzsches. Nicht erst das Verhältnis einer gleichartigen Vernunftperson in Jedem zu seinen Akten (oder nur Wollensakten) begründet eine Differenzierung des ethischen Wertes, sondern die Personen selbst sind ursprünglich wertverschieden. Erst ein Absehen von dieser ursprünglichen Wertverschiedenheit zwecks Realisierung des allgemeingültig Guten führt zur Annahme der Gleichheit der Personen vor dem allgemeingültigen Sittengesetz und deren Folgen für Recht und Staat. In zwei anderen Punkten treten hingegen Kant und Nietzsche auf eine Seite, während unsere Ausführungen sich von beiden weit entfernen. Für beide (wenn auch in grundverschiedenem, für Kant schon dargelegten Sinne) ist die Person nicht nur Träger des sittlichen Wertes, sondern diesen Wert als Wert auch allererst setzend, d. h. beider »Individualismus« ist mit Subjektivismus und Wertnominalismus verknotet; bei Kant mit Transzendentalsubjektivismus, bei Nietzsche mit empirischem Subjektivismus. Für uns ist die Person ausschließlich letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Wertesetzer.[2] Für beide ist weiterhin jede Person ausschließlich selbstverantwortlich, nicht gleichzeitig und ebenso ursprünglich »mitverantwortlich« für Verhalten, Wollen und Tun jeder anderen. D. h. beider Personalismus ist gleichzeitig Singularismus, jener Kants rationaler Singularismus, jener Nietzsches empirischer Singularismus. Das Solidaritätsprinzip leugnen beide Philosophen.

Obzwar Nietzsche weit entfernt war von allem billigen Historikerkult der »großen Männer« — der, wie schon gesagt, wertkollektivistisch, nicht wertindividualistisch fundiert ist — so hat doch sein »In-

1) Hierin ist Nietzsche auch mit Schleiermacher einig.

2) Auch in Gott geht die Wesensgüte aller »sittlichen Gesetzgebung« vorher.



dividualismus«, vermöge seiner vorwiegend historischen Orientierung, mit diesem Kult einen Zug gemeinsam, den ich hier gleichfalls als unseren Prinzipien ganz widerstreitend hervorhebe. Art und Maß, nach denen die sittliche Wertqualität von Personen in menschliche Erfahrung überhaupt und innerhalb dieser in den minimalen Ausschnitt ihrer eingeht, den wir die »historische Erfahrung« nennen, bestimmen oder beschränken in keiner Weise die Existenz dieser Personen und ihrer Qualitäten. Ja, es ließe sich vielleicht der alte christliche Grundsatz auch philosophisch rechtfertigen, daß ceteris paribus das Gute unbekannter bleibt als das Böse, dieses stiller blüht und jenes mehr Geräusch in der Welt macht. Die Auffälligkeitsschwellen der verschiedenen positiven und negativen sittlichen Qualitäten überhaupt und für das historische Bewußtsein unter sonst gleichen Umständen sind noch nicht genügend erforscht. Wo immer eine Ethik nach der »großen Person« hin orientiert ist, muß all dies völlig vergessen werden. Denn zur »Größe« gehört nicht nur (zum mindesten als Mitbedingung) eine breite faktische und sichtbare Wirksamkeit auf menschliche Dinge, sondern auch irgendeine Form des Bildes dieser Wirksamkeit in der Kontinuität des historischen Bewußtseins; und sei es nur jenes Minimums von »historischem Bewußtsein«, das schon die objektive »Geschichte« selbst, – nicht also erst ein Wissen von ihr in irgendeiner Form von Geschichtserkenntnis – im Unterschiede von jeder bloß objektiven Aufeinanderfolge von Zuständen in der Natur konstituiert. Ich kann mir gar viele gute Menschen denken, die als solche niemand kennt und kannte; nicht aber einen großen Menschen. Gewiß hat auch die sog. »Größe« ihre letzte Fundierung in Personqualitäten, die in sich selbst wertvoll sind und für die Wirksamkeit und Bild der Wirksamkeit nur Erkenntnisgründe, nicht Seinsgründe darstellen.[1] Aber diese Fundierung, welche die Scheidung wahrer und scheinbarer »Größe« allererst möglich macht, ist doch nur eine conditio sine qua non des möglichen »Groß«seins, nicht aber ihr voll genügender Grund. Nicht weniger notwendig gehört zur »Größe« auch jene Breite spürbarer Wirksamkeit und ein Bild von ihr. So durchdringen sich in der Idee der »großen« Person auf ganz eigenartige Weise Sein, Bild und Wirksamkeit des Menschen. Damit aber gehören schon zu ihrer Seinsbedingung

1) Auch Carlyle (s. Einleitung zur Heldenverehrung) und J. Burckhard (s. Weltgeschichtliche Betrachtungen »Über historische Größe«) heben dies mit Recht scharf hervor.



(von der man die Erkenntnisbedingung durch den Historiker noch scheiden muß) auch alle die weiteren, rein empirischen Bedingungen, die zu jener möglichen Breite der Wirksamkeit und zu jenem Bild- und Gestaltwerden im historischen Bewußtsein nötig sind. Um »groß« zu werden, müssen »Zeiten«, »Situationen« und »Aufgaben« gegeben sein, die auf jene Personqualitäten antworten und ihre tätige Explikation erlauben, und zu jenem Bildwerden bedarf es des Zuschauers, des Sängers, des Geschichtsschreibers usw. Diese zwei unumgänglichen Auslesefaktoren der in den vorhandenen Personen und gegebenen Personqualitäten möglichen Größe zu faktischer Größe hätten aber auch dann keine sittliche Bedeutung, wenn wir die Seinsgüte einer Person zum Fundament ihrer »wahren« Größe machen müssen.[1] Dann müßte man wohl ein guter Mensch sein, um ein großer, nicht aber ein großer, um ein guter zu heißen. Die Ethik hätte also auch dann keinen Grund, die »große« Persönlichkeit als höchstes irdisches Wertsein im Sinne Nietzsches anzusehen. Die Ehrfurcht vor jener inneren geistigen Struktur alles Menschentums, an deren personalen Knotenpunkten die sittlichen Werte ursprünglich haften, müßte sie vielmehr auch angesichts der Vergangenheit empfehlen — jener erhabenen geistigen Struktur, die vielleicht nur in wenigen bunten Zipfeln und sichtbaren Folgeerscheinungen in die Sphäre hineinragt, in der sich nicht nur die uns bekannte »Geschichte«, sondern sogar alle mögliche »Geschichte« samt aller »Größe« abspielt. Wohl aber geben diese Voraussetzungen ihr das Recht zur Aufstellung der idealen Norm: Es soll sein, daß solche Lebensbedingungen geschaffen werden, daß es die Guten seien (und nicht die Bösen), die auch groß werden können. —

Nach einer etwas anderen, aber mit seiner Hypnotisierung durch die »Größe« zusammenhängenden Richtung verfiel Nietzsche jenem schon früher zurückgewiesenen pragmatischen Vorurteil, nach dem die Realisierung gerade der höchsten sittlichen Werte notwendig auch eine Aufgabe für unser Wollen und Handeln sein könnte und sein müßte. Das hatte zur Folge, daß er im Sein der (großen) Person nicht nur den höchsten Wert des Weltgeschehens erblickte, sondern auch ein unmittelbares Willensziel unseres Handelns. Seine unreifen rasse-

1) Ich bin durchaus der Meinung, daß wir dies in dem Sinne müssen, daß diese Seinsgüte conditio sine qua non aller anderen Größe ist z. B. in Kunst, Staatstätigkeit usw. Die Prädizierung der Größe schlechthin wenigstens — ohne Angabe des Worin (z. B. groß als Künstler) — erscheint mir hieran gebunden.



ethischen und -politischen Ideen, ja die Färbung, die sein Persönlichkeitsideal in der Form eines in der Zukunft erst hervorzubringenden »Übermenschen« annahm, sind Zeugnisse dieses prinzipiellen Irrtums. So mußte er den Gnadencharakter aller historischen Größe verkennen. In dieser Ideengruppe liegt auch die Wurzel der leidenschaftlichen Kritik des Zeitethos als eines nach seiner Meinung falschen »Demokratismus«[1], die Wurzel auch von dem lächerlichen Schauspiel, daß sich in der Diskussion seiner Lehre Elemente auf seine Sätze scheinbar zu stützen vermochten, die schon als Vertreter eng umschriebener Klassen- und Parteiinteressen[2] nichts mit der Höhe des Standpunktes zu tun hatten, den er über die menschlich-sittlichen Dinge einzunehmen so ernst getrachtet hatte. Gerade die recht gefaßte Persönlichkeitswertethik aber ist es, die in ihrer Anwendung auf Fragen der Willensnormierung — wie schon bemerkt — zu dem Satze kommen muß, daß nur die Herstellung möglichst gleichartiger Bedingungen des Seins und Lebens der Personen in der Verteilung der zunächst dem Utilitätswert an zweiter Stelle dem Vitalwert unterworfenen Güter die inneren Differenzen der Träger der je höheren Werte in die Erscheinung treten und zur Selbstexplikation in Handeln und Wert gelangen lassen kann; und daß nur die Richtung des Wollens auf Ziele dieser Güterarten mittelbar das erreichen kann, was unmittelbar sich zu einem »Zweck« zu setzen wesensunmöglich ist: das Sein der Besten. Wäre sich Nietzsche dieses prinzipiellen Satzes bewußt gewesen, so wäre seine Kritik des Zeitethos und wären insonderheit seine Entscheidungen, worin zwischen den Menschen Gleichheit und worin Ungleichheit bestehe und hinsichtlich der Verteilung aller Art von Gütern und Rechten bestehen solle, erheblich anders ausgefallen, als sie ausgefallen sind. Doch ist dies genauer zu verfolgen Sache der angewandten Ethik.

Der materiale Gehalt der Persönlichkeitsidee Nietzsches endlich ist (soweit er über die noch formalen Werte des maximalen Reichtums und der maximalen Fülle der Persönlichkeit bei gleichzeitiger ceteris paribus höchster Konzentration hinausreicht) einseitig und der wahren materialen Rangordnung der Werte ganz unangemessen durch den heldischen Typus bestimmt (s. das Folgende). Daß dies

1) Vgl. zum Begriff des »Demokratismus« im Unterschied zu Demokratie meine »Abhandlungen und Aufsätze«, II. Band, »Der Bourgeois«.

2) S. z. B. Arnim Tille »Von Darwin bis Nietzsche«.



der Fall ist, daß er dem Rang der Ideen des Genius und des Heiligen im Verhältnis zu dem des Helden als Leitrichtungen menschlichen Werdens und als der Frucht und des konzentriertesten Sinnes der Grundarten menschlicher Gemeinschaften nicht gerecht zu werden vermochte, das liegt in der irrigen biologischen Fundierung, die er der gesamten Ethik zu geben suchte.

ad 4.
Einzelperson und Gesamtperson.

Wie die Person jedes psychische Erlebnis auf dem mitgegebenen Hintergrund eines Stromes solcher Erlebnisse vorfindet, jeden Gegenstand äußerer Wahrnehmung aber auf dem Hintergrund und als »Teilsein« einer räumlich zeitlich unabschließbaren Natur, so ist sie sich selbst in jedem ihrer Aktvollzüge auch als Glied einer umfassenden Persongemeinschaft irgendwelcher Art, in welcher Gleichzeitigkeit und Folge (der Generationen) zunächst noch ungeschieden sind, im Selbsterleben gegeben. Ethisch erscheint dieses Erleben ihrer notwendigen Gliedschaft in einer Sozialsphäre überhaupt in der Mitverantwortlichkeit für das Gesamtwirken dieser; in Hinsicht auf die mögliche Tatsächlichkeit von Gemeinschaft überhaupt im Nach- und Miterleben, Nach- und Miteinanderfühlen als den Grundakten der inneren Fremdwahrnehmung. Da in einer gewissen Klasse von Akten die Intention auf mögliche Gemeinschaft wesenhaft und mit der Natur der Akte selbst mitgegeben ist, ist mindestens der Sinn von Gemeinschaft und ihre mögliche Existenz überhaupt keine Annahme, die erst empirischer Feststellung vorbehalten bliebe. Diese Annahme ist vielmehr mit dem Sinne einer »Person« gleich wesenhaft und gleich ursprünglich verknüpft wie jene einer Außen- und Innenwelt.

Großes Gewicht ist hier auf diese Gleichursprünglichkeit zu legen. Existenz resp. Setzung von »Gemeinschaft« überhaupt ist weder ethisch noch erkenntnistheoretisch an Existenz (resp. Setzung) einer Körperwelt geknüpft, wie ich im Anhang zu meinem Buche über Sympathiegefühle gezeigt zu haben glaube. Das ist der oberste philosophische Grund dafür, daß auch die Wissenschaften von Gemeinschaft und Geschichte in ihren Grundgegebenheiten unabhängig von der Naturwissenschaft und ihren Grundgegebenheiten, d. h. ihnen gegenüber »autonom« bleiben. Die begrifflichen Einheitsbildungen in diesen Wissenschaften – sowohl die der Gleichzeitigkeit als der Folge, wie Familie, Stamm, Volk, Nation, Kulturkreis resp. Zeitalter, Periode usw. – dürfen, um sich zu konstituieren,



daher nie und nirgends einen Regreß auf schon gebildete naturwissenschaftliche Realeinheiten machen, z. B. auf solche der Geographie (Territorien) oder der naturwissenschaftlichen biologischen Rassenlehre. Näheres hierzu hat die Geschichtsphilosophie und Soziologie zu begründen. Nur ein körperweltliches *Korrelat* liegt notwendig im Wesen von Sozialeinheit. Aber auch die Annahme (die Berkeley und J. G. Fichte machten), es *gründe* sich Existenz und Annahme einer objektiv-realen und eigengesetzmäßigen Körperwelt erst auf Existenz und Annahme einer Sozialeinheit – etwa als das X, das für die Glieder einer Sozialeinheit identisch und identifizierbar sein könne, resp. als das bloße »Material« eines Pflichtbewußtseins, das *primär* zur Annahme einer Gemeinschaft führe –, ist unhaltbar.[1]

Ebensowenig aber gründet sich – wie wir gezeigt haben – Existenz und Annahme von Gemeinschaft auf Existenz resp. Setzung einer gegenständlichen Innenwelt oder eines Psychischen. Verstehen und Miterleben (*auch* das der inneren Selbstwahrnehmung des anderen) schließt ja solche Vergegenständlichung *notwendig* aus; und ist gleichwohl oberste Erkenntnisbedingung jedes Fremdpsychischen. Auch das Eigenpsychische aber konstituiert sich erst in der Unterscheidung vom Fremdpsychischen (s. oben genannten Anhang und das in »Versuche einer Philosophie des Lebens« in den »Abhandlungen und Aufsätzen« über W. Dilthey Gesagte). Gemeinschaft (und Geschichte) sind mithin psychophysisch *indifferente* Begriffe.

So gewahrt sich nicht nur jeder auf einem Hintergrund und immer zugleich als »Glied« einer Totalität von irgendwie zentrierten Erlebniszusammenhängen, die in ihrer zeitlichen Erstreckung »Geschichte«, in ihrer gleichzeitigen Sozialeinheit heißt – sondern ist sich auch als sittliches Subjekt in diesem Ganzen stets *auch* als »*Mittäter*«, »Mitmensch« und als »Mitverantwortlicher« für das Ganze des sittlich Relevanten in dieser Totalität gegeben.

Die mannigfachen *Zentren des Er-lebens* in dieser unabschließbaren Totalität des Miteinander-erlebens – soweit die betr. Zentren der früher gegebenen Definition einer *Person* voll genügen – sind dasjenige, was wir als *Gesamtperson* zu bezeichnen haben.

Wie ich eben sagte, liegt es im Sinne von Sozialeinheit, daß sie eine *nie abschließbare* Totalität ausmache. Wie es also im Wesen einer endlichen Person liegt, Glied einer Sozialeinheit über-

1) So deduziert J. G. Fichte in seinem Naturrecht. Neuerdings ist ihm darin Hugo Münsterberg gefolgt.

haupt zu sein; wie es weiter im Wesen aller Sozialeinheit liegt, eine partiale Ausprägung auch einer konkreten Gesamtperson zu sein — so liegt es auch im Wesen jeder gegebenen Sozialeinheit, ein Glied einer sie umfassenden Sozialeinheit zu sein, und im Wesen jeder Art von gegebener Gesamtperson auch oder gleichzeitig Glied einer sie umfassenden Gesamtperson zu sein. All dies sind streng apriorische Sätze, die uns eben vermöge ihrer Apriorität auch zwingen, jede gegebene, faktische und irdische Gemeinschaft im Geiste zu transzendieren d. h. als Glied einer sie umfassenden Gemeinschaft aufzufassen. Ob dieser transzendierende Akt auch »Erfüllung« finde in einer faktischen Erfahrung oder nicht, ist für Sinn und Wesen dieses »Bewußtseins von« gleichgültig. Auch ein fingierter erkenntnistheoretischer Robinson würde also im Erlebnis des Erfüllungsmangels der Akte von gewissen eine Person überhaupt mit konstituierenden Aktarten dieses sein Gliedsein in einer Sozialeinheit miterleben.[1] Denn diese Aktarten sind ja ihrem intentionalen Wesen nach und nicht erst auf Grund ihrer zufälligen Objekte oder des empirisch Gemeinsamen faktische Akte, eben soziale Akte, d. h. Akte, die nur in einer möglichen Gemeinschaft Erfüllung finden können. So z. B. alle Akte die ich als echte der »Erfüllung« fähige und bedürftige Liebesarten im oben genannten Buche von aller Liebesdifferenzierung unterschied, die erst durch die Natur der faktischen erfahrenen Objekte erfolgt;[2] desgl. aber auch Herrschen und Gehorchen, Befehlen, Versprechen, Geloben, Mitfühlen usw. Akten dieser Klasse stehen nun aber einmal die Akte vom Wesen der singularisierenden Eigenakte (Selbstbewußtsein, Selbstachtung, Selbstliebe, Gewissensprüfung usw.) und die nach diesen beiden Richtungen hin indifferenten Aktarten (z. B. Urteilen) gegenüber. Dann dürfen wir sagen: Das Sein der Person als Einzelperson konstituiert sich innerhalb einer Person und ihrer Welt überhaupt in der besonderen Wesensklasse der singularisierenden Eigenakte; das Sein der Gesamtperson aber in der besonderen Wesensklasse der sozialen Akte. Der jeweilige Gesamtgehalt alles Erlebens von der Art des »Miteinandererlebens« (im Verhältnis zu dem »Verstehen« nur eine Abart darstellt) ist die Welt einer Gemeinschaft, eine sog. Gesamtwelt, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktseite ist eine Gesamtperson. Der

1) S. Genaueres in meinem Buche über Sympathiegefühle usw. S. 96, 73.

2) So Mutterliebe, Geschlechtsliebe, Vaterlandsliebe, Heimatliebe, aber auch Menschen- und Gottesliebe. Sie sind unabhängig von ihren besonderen Objekten und deren Feststellung wesensunterschieden und finden in diesen nur ihre »Erfüllung« oder »Nichterfüllung«.

jeweilige Gehalt alles Erlebens von der Art der singularisierenden Akte und des Für-sich-Erlebens ist die Welt eines Einzelnen oder eine Einzelwelt, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktseite ist die Einzelperson. Zu jeder e n d l i c h e n Person »gehört« also eine Einzelperson u n d eine Gesamtperson; zu ihrer Welt aber eine Gesamtwelt und eine Einzelwelt: Beides wesensnotwendige Seiten eines konkreten Ganzen von Person und Welt. Einzelperson und Gesamtperson sind also i n n e r h a l b jeder möglichen konkreten endlichen Person noch aufeinander beziehbar, ihr Verhältnis zueinander aber erlebbar. Auch die jeweilige Gesamtperson und ihre Welt ist mithin kein Ergebnis irgendeiner Art von »Synthese«, welche die Person oder gar die Einzelperson erst vorzunehmen hätte, sondern sie ist erlebte R e a l i t ä t. Und sowenig die Gesamtperson eine irgendwie geartete »Summe« oder ein irgendwie geartetes Künstliches[1] oder reales Kollektivum[2] von Einzelpersonen (oder ihre Eigenschaften Zusammensetzungen aus den Eigenschaften der Einzelpersonen) ist, sowenig die Gesamtperson etwa in der Einzelperson »zunächst« enthalten ist, sowenig ist auch die Welt der Gesamtperson in der Summe der Welten der Einzelpersonen überhaupt oder auch nur zunächst enthalten. Es bedarf also auch keines irgendwie gearteten S c h l u s s e s auf die Realität einer Gesamtperson oder eines Aktes konstruktiver »Synthese«. Nur für die Eruierung des besonderen Welt-i n h a l t s einer Gesamtperson können solche Akte in Frage kommen.

In der Person selbst also scheidet sich E i n z e l p e r s o n und G e s a m t p e r s o n, die gegenseitig aufeinander bezogen sind und von welchen Ideen keine die »Grundlage« der anderen bildet. Die Gesamtperson oder Verbandsperson ist nicht aus Einzelpersonen zusammengesetzt in dem Sinne, daß sie erst durch solche Zusammensetzung entspringe; sie ist ebensowenig Ergebnis bloßer Wechselwirkung der Einzelpersonen oder (subjektiv und für die Erkenntnis) Ergebnis einer Synthesis willkürlichen Zusammenfassens. Sie ist erlebte R e a l i t ä t, nicht ein Konstruktionsgebilde, wohl aber Ansatzpunkt zu Konstruktionsgebilden aller Art.

Frägt man, ob denn die Gesamtperson ein von dem Bewußtsein-von der Einzelpersonen v e r s c h i e d e n e s und s e l b s t ä n d i g e s »Bewußtsein von« habe, so richtet sich die Antwort nach dem Sinn der Frage. Gewiß hat sie ein von dem »Bewußtsein von« der E i n z e l personen verschiedenes selbständiges »Bewußtsein von«.

1) Wie eine statistische Einheit.

2) Wie das Kollektivd i n g des Sternhimmels.

Paradox könnte dieser Satz nur dem erscheinen, der Bewußtseinsdifferenzierung überhaupt erst auf geschiedene Leiber gründet oder für solche, die den Personbegriff auf den Begriff einer Seelensubstanz gründen.[1] Der Irrtum solcher Annahmen wurde früher aufgewiesen. Da sich aber die Gesamtperson ja konstituiert im Miteinandererleben von Personen und diese als Person das konkrete Aktzentrum des Erlebens in diesem Miteinandererleben ausmacht, so ist ihr Bewußtsein-von in dem Bewußtsein einer totalen endlichen Person als Aktrichtung stets mitenthalten, keineswegs also ein ihm irgendwie Transzendentes. Gleichwohl gilt weder, daß eine bestimmte endliche Totalperson auch wieder ein reflexives Bewußtsein des Gehalts haben müsse, den sie im Miteinandererleben zufällig erlebt, noch daß ihr Erleben den Gesamtgehalt je umspannen könne, der von der Gesamtperson, der sie immer auch als Glied zugehört, erlebt wird. Ja, das eigentümliche Bewußtsein, daß die Person den Gesamtgehalt des Erlebens der zu ihr gehörigen Gesamtperson niemals umspannen könne, gehört sogar zum Wesen des erlebten Verhältnisses, in dem Glied- und Gesamtperson gegeben sind. Die Gesamtperson und ihre Welt ist in keiner der zu ihr gehörigen Gliedpersonen ganz, in jeder und von jeder erlebt, aber als ein sie an Dauer, Gehalt und Wirkensspielraum Überragendes gegeben. Wohl gehört es zum Wesen jeder Gesamtperson, Personen als Gliedpersonen zu haben, die auch Einzelpersonen sind; aber ihre Existenz und deren strenge Kontinuität als Gesamtperson ist nicht an die Existenz derselben Einzelpersonindividuen geknüpft. Diese sind ihr gegenüber frei variabel und prinzipiell vertretbar; sie scheiden durch Tod oder auf andersartige Weise aus der Stelle dieser ihrer Gliedschaft aus.[2] Anderseits können dieselben

---

1) Eine Gesamtseelensubstanz wäre natürlich ein Unding.

2) Vor allem hüte man sich davor, die Gesamtperson bewußt oder heimlich selbst wieder als eine nur umfänglichere Einzelperson anzusehen und von ihr eine Art des Bewußtseins-von zu fordern, die eben nur Einzelpersonen zukommen kann. Wo dies geschieht, ist freilich leicht zu zeigen, daß die Gesamtperson kein Bewußtsein haben könne oder daß es sich bei dieser Annahme um eine »mysteriöse« Behauptung handele. Hier läge ein analoger Fehler vor wie jener, den nach Husserls treffenden Ausführungen Berkeley begeht, wenn er zum Nachweis der Existenz der Spezies »ein« Dreieck vorzustellen fordert, das weder rechtwinklig noch schiefwinklig sei und doch beides zugleich. Die Verkennung der Tatsache, daß besondere singularisierende Akte notwendig sind, um die Einzelperson zur Gegebenheit zu bringen, führt leicht zu einer metaphysischen Hypostase der Einzelperson, nach der eine Gesamtperson freilich nicht wieder zu gewinnen ist, wenn sie nicht fälschlich zu einer bloß umfänglicheren Einzelperson gemacht wird.

Einzelpersonindividuen verschiedenen Gesamtpersonindividuen als Glieder angehören, dasselbe Individuum etwa einem Staate und einer Kirche.

Es möchte scheinen, daß wir mit diesen Sätzen in dem alten philosophischen Streite zwischen der Lehre des Aristoteles, der Mensch sei als Vernunftwesen von Natur aus ein ζῶον πολιτικόν[1], und der zuerst von den Epikureern entwickelten Lehre, wonach erst der Vertrag irgendeine Form der Gemeinschaft konstituiere, einfach auf die Seite des Aristoteles zu treten hätten. Dies ist aber nur in der negativen Richtung der Fall, daß wir die Vertragslehre – und zwar in dem dreifachen möglichen Sinne einer genetischen Theorie, einer Ursprungslehre und einer Maßstabslehre, nach der nur die Art der Ordnung der Gemeinschaften gemäß der Vertragsidee zu beurteilen sei – jedenfalls ablehnen müssen. Es ist aber keineswegs der Fall in dem positiven Sinne, daß unsere Ansicht die Lehre des Aristoteles bestätigte. Für Aristoteles ist die Einzelperson nicht gleichursprünglich mit der Gesamtheit, sondern – dem Wesen, nicht der Geschichte nach – ihr gegenüber derivativ. Die Person geht darin auf, Glied einer Gemeinschaft (an erster Stelle des Staates) zu sein und hat auch gegenüber dem Werte, der ihr als solches Glied zukommt, keinen unabhängigen Eigenwert. Für unsere Ansicht ist hingegen jede Person gleich ursprünglich Einzelperson und (wesenhaft) Glied einer Gesamtperson und ihr Eigenwert als Einzelperson ist unabhängig von ihrem Werte als solches Glied. Zweitens aber kennt Aristoteles nicht den Begriff einer Gesamtperson. Nach antiker Art (bis zur Gotteslehre) steht auch ihm Logos, Form, Ratio über der Idee der Person und so ist ihm auch der Staat kein souveräner Personwille, sondern nur die Form und vernünftige Ordnung einer Volksgemeinschaft nach Gesetzen. Für uns aber bleibt es auch hier dabei, daß Gemeinschaft überhaupt sowohl ihre letzte Fundierung in der Idee der Person hat und daß nicht Gemeinschafts-, sondern Personwerte die höchsten Werte sind – unter den Ge-

1) Natürlich besagt auch der Satz des Aristoteles etwas ganz anderes, als das, was ihm philosophischer Probleme völlig unkundige Historiker und Nationalökonomen (bes. der historischen Schule) so gerne unterlegen: Nämlich die bloße triviale Anerkennung der (fragwürdigen!) Tatsache, daß es keinen einzeln lebenden Menschen gäbe – eine Tatsache, die doch wohl auch die scharfsinnigen Vertreter der Vertragslehre nie leugneten. Er besagt, daß es im Wesen des »Menschen« = Träger eines νοῦς (anima rationalis) gelegen sei, Glied einer Staatsgemeinschaft zu sein und sich als solches zu wissen – wie sehr er faktisch dabei immer als einzelner leben möge.

meinschaftswerten also die höchsten Werte diejenigen, die einer Gesamtperson zukommen. Und hierbei stellt die Gesamtperson im Verhältnis zur Einzelperson nicht eine besondere Abart des Allgemeinen zum Individuellen dar, sondern ist (von den Begriffen von Gesamtpersonen wie der Begriff Staat, Nation, Kirche abgesehen) ebenso ein geistiges Individuum wie die Einzelperson, z. B. der Preußische Staat.[1] Insbesondere aber besteht ethisch für uns keinerlei prinzipielles ethisches Unterordnungsverhältnis zwischen Einzel- und Gesamtperson überhaupt, sondern allein ein gemeinsames ethisches Unterordnungsverhältnis beider Personarten unter die Idee der unendlichen Person, in der die für alle endlichen Personen wesensnotwendige Scheidung von Einzel- und Gesamtperson entfällt. Die Gottheit kann also schon ihrer Idee nach weder als Einzelperson (was Henotheismus, nicht Monotheismus wäre) noch als höchste Gesamtperson (Pantheismus) gedacht werden, sondern nur als die (»einzige«, nicht zahlenmäßig »eine«) unendliche Person schlechthin.

Schon aus dem Gesagten ist selbstverständlich, daß nicht alle Arten von sozialen Einheiten (sofern wir mit dem Ausdruck »sozial« die noch allgemeinste und undifferenzierteste Menschenverbindung überhaupt bezeichnen) auch Einheiten sind, die Gesamtpersonen genannt werden dürften. Es gibt eine Theorie von allen möglichen sozialen Wesenseinheiten überhaupt, die voll zu entwickeln und dann zum Verständnis der faktischen sozialen Einheiten (Ehe, Familie, Volk, Nation usw.) anzuwenden das Grundproblem einer philosophischen Soziologie und die Voraussetzung jeder Sozialethik ausmacht. Wie die Vorrede sagt, gedenken wir diese Disziplin in einem besonderen Werke zu entwickeln. Hier genüge es, lediglich zu dem Zwecke, den Begriff der Gesamtperson noch tiefer zu fundieren, auf die Einteilungsprinzipien jener sozialen Wesenslehre und ihr Hauptergebnis wenigstens hinzudeuten. Das erste dieser Prinzipien besteht in den wesensverschiedenen Arten des Miteinanderseins und Miteinanderlebens, in denen sich die betreffende Art der Sozial-

1) Historisch konnte erst die Spannung, die zwischen dem Christentum, bes. seiner Lehre von der Individualität und dem unendlichen Wert jeder »Seele«, sowie durch die Einkörperung jeder Person in zwei Grundgemeinschaften, Staat und Kirche mit dem antiken Gemeinschafts- und Korporationsgedanken entstand, zu der vollen Tiefe dieses Problems führen – eine Tiefe, die weder jene auch nur im entferntesten ermessen, die zum antiken Staatsgedanken in irgendeiner Form einfach zurückkehren wollen, noch jene, welche die Vertragslehre auf christlichem Boden in irgendeiner Form erneuern wollten (z. B. der gesamte Calvinismus).



einheit konstituiert; das zweite besteht in der Art und dem Rang der Werte, in deren Richtung die Glieder der sozialen Einheit »miteinander« schauen, um ihnen gemäß nach Normen zusammen zu wirken. Wie alle nichtinduktiven Wesensbegriffe und Sätze sind auch diese Wesenseinheiten und -zusammenhänge niemals in der faktischen Erfahrungsgegebenheit rein und voll realisiert, dienen aber als gleichzeitige Voraussetzung der objektiven Möglichkeit dieser Erfahrungsgegebenheit zu deren Verständnis.

Nach dem ersten dieser Teilungsprinzipien scheiden wir gemäß der eingehenden, aber noch nicht vollständig zureichenden Vorarbeiten in dem Buche »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, bes. Anhang«:

1. Diejenige soziale Einheit, die sich (gleichzeitig) durch verständnisfreie sog. Ansteckung und unwillkürliche Nachahmung konstituiert.[1] Sie heißt unter Tieren »Herde« und so sie unter Menschen stattfindet »Masse«. Auch die Masse hat gegenüber ihren Gliedern eine Eigenrealität und eine Eigengesetzmäßigkeit des Wirkens.

2. Diejenige soziale Einheit, die sich in einem so gearteten Miterleben resp. Nacherleben (Mitfühlen, Mitstreben, Mitdenken, Miturteilen usw.) konstituiert, daß zwar ein »Verstehen« der Glieder der Einheit überhaupt stattfindet (Grenze gegen die Masse hin!), aber kein Verstehen, das dem Miterleben als geschiedener Akt vorherginge, sondern nur ein solches, das sich in ihm selbst vollzieht; kein »Verstehen« insbesondere, in dessen Vollzugsakten das individuelle Ichsein eines jeden als Ausgangspunkt dieser Akte miterlebt, geschweige das fremde Wesen irgendwie vergegenständlicht würde (Grenze gegen die Gesellschaft). In diesem unmittelbaren Erleben und Verstehen (in dem, wie ich a. a. O. zeigte) insonderheit jede Scheidung von Mein- und Deinerleben, desgl. jede Scheidung von körperhafter Ausdrucksgebärde und Erlebnis in der Auffassung von A und B fehlt, konstituiert sich eine Grundart der sozialen Einheit, die ich im prägnanten Sinne »Lebensgemeinschaft« nenne. Der Gehalt des Miteinandererlebens ist in der »Gemeinschaft« ein wahrhaft identischer Gehalt und es wäre eine ganz falsche Konstruktion, das eigenartige Phänomen des »Miteinandererlebens von etwas«, etwa des A mit B »erklären« zu wollen daraus, daß A dieses Etwas erlebt, daß B es erlebt und daß sie außerdem beide um dieses ihr Erleben wissen oder in der Weise des bloßen »Mitfühlens mit«

1) Über den psychologischen Mechanismus dieser Prozesse siehe oben genannte Arbeit.



an ihren Erlebnissen bloß »teilnehmen«.[1] Sieht man vielmehr vom einheitlichen Aktus des Miteinandererlebens auf die (objektiven) Individuen und ihr Erleben zurück, so schwebt gleichsam dieser Aktus (und die je und je wechselnde Struktur) des Miteinandererlebens, -hörens, -sehens, -denkens, -hoffens, -liebens und -hassens zwischen den Individuen als ein eigengesetzmäßiger Erlebnisstrom, dessen Subjekt die Realität der Gemeinschaft selbst ist.[2] Also bedarf es auf diesem Boden der »Gemeinschaft« zwischen ihren Gliedern zu gegenseitigem Verstehen keines Schlusses von Ausdruck auf Erlebnis, zu gemeinsamer Erkenntnis der Wahrheit keiner Wahrheitskriterien und keiner künstlichen Terminologie, zur Bildung eines gemeinsamen Willens keines Versprechens und keines Vertrags. Während es auf der sozialen Wesensstufe der Masse darum keinerlei Solidarität gibt, da das Einzelindividuum als Erlebnis hier überhaupt nicht existiert, also auch mit keinem anderen solidarisch sein kann, besteht in der Lebensgemeinschaft eine bestimmte Form der Solidarität, die im Unterschiede zu einer anderen und höheren Form (s. d. F.) vertretbare Solidarität genannt sei. Sie erwächst auf dem Grunde der Tatsache, daß die Erlebnisse des Einzelnen zwar als solche gegeben sind, aber nach Ablauf und Gehalt rein abhängig von den Variationen des Gesamterlebens variieren. Dem Einzelnen sind seine Erlebnisse als eines Einzelnen hier zwar gegeben, aber erst auf Grund eines besonderen singularisierenden Aktes, der ihn aus dem Gemeinschaftsganzen gleichsam herausschneidet. Diese »Solidarität« bedeutet, daß sich jede Selbstverantwortlichkeit – soweit solche erlebt ist – erst aufbaut auf das Erlebnis der Mitverantwortlichkeit für das Wollen, Handeln, Wirken des Gemeinschaftsganzen. Eben darum ist hier gemäß einer festen, je wechselnden Struktur von Formen, die den verschiedenen Gebieten der Lebensaufgabe der Gemeinschaft entsprechen und je nach ihrer Abart, Kaste, Stand, Würde, Amt, Beruf usw. heißen, der Einzelne durch andere Einzelne prinzipiell nach Gesetzen »vertretbar«. Während wir weiterhin uns die Einheit der Masse noch mit Hilfe der Assoziationsprinzipien und ihren Derivaten auf Grund eines gemeinsamen sinnlichen Reizkomplexes

1) Vgl. Sympathiegefühle, S. 9.

2) Die bunt in der Geschichte wechselnden Hypostasen dieses Gemeinschaftssubjekts als Familien-, Stammes-, Volksgotteinheiten bestehen genau so lange, als die Religion gemeinschaftsgebunden und d. h. immer zugleich vital und blutsgebunden bleibt (wobei an die Stelle faktischer Blutsgemeinschaft jede der vielen Arten von Symbolisierung einer solchen treten kann).



erklären können, ist dies bei der Lebensgemeinschaft ausgeschlossen. Sie stellt eine übersinguläre Lebens- und Leibeinheit dar, die wie jede Einheit dieses Wesens objektiv wie subjektiv, d. h. in innerer wie in äußerer Wahrnehmungsform betrachtet eine (formal) amechanische Einheit und Gesetzmäßigkeit besitzt. Gleichwohl aber ist die Lebensgemeinschaft weit davon entfernt, eine personale Einheit d. h. eine Gesamtperson zu sein. Wohl lebt in ihr ein und dasselbe zielbestimmte Streben und Widerstreben mit einer bestimmten Struktur des unwillkürlichen und unterbewußten Vor- und Nachsetzens von Werten und Strebenszielen in Form von traditioneller Sitte, Brauch, Kult, Tracht usw., nicht aber ein zwecksetzungs- und wahlfähiger, einheitlicher und sittlich vollverantwortlicher Wille, der jedenfalls zu einer Person gehört. Demgemäß gehören auch ihre Werte – sowohl jene, die sie als dieselben (insonderheit in der natürlichen Volkssprache oder ihrem bes. Dialekt erlebt), als jene, deren Träger sie ist – noch in die Klasse der Sachwerte und nicht in jene der Personwerte.

3. Grundverschieden nun ist von der sozialen Wesenseinheit der Lebensgemeinschaft die soziale Einheit der Gesellschaft.[1] Sie ist zuvörderst gegenüber der natürlichen Einheit der Gemeinschaft als eine künstliche Einheit von Einzelnen zu definieren, in der kein ursprüngliches »Miteinandererleben« im früher charakterisierten Sinne stattfindet, vielmehr alle Verbindung zwischen Einzelnen erst durch besondere bewußte Akte hergestellt wird, die von jedem als von seinem hier zunächst erlebt gegebenen Einzelich herkommend, und auf den Anderen als einen »Anderen« hinzielend, erlebt sind.

Für die bloße Erfahrung, was im »Anderen« vorgehe oder was er meine, wolle usw., wird hier eine scharfe Scheidung von »Selbsterleben« und »Verstehen« und darum auch Selbsterlebtem und Verstandenem (mit primärer Zurückhaltung des Eigenurteils) und primäre erlebte Zuteilung beider Inhalte an zwei verschiedene Einzelne, für das Verstehen selbst aber eine Scheidung von körperlicher Ausdrucksgebärde (die als körperliche in der Gemeinschaft nicht gegeben ist) und Erlebnis im Anderen sowie ein auf diese Scheidung aufgebauter Analogieschluß von Selbsterlebtem auf Fremderlebtes (resp. ein logisch gleichwertiger Geistesvorgang) konstitutiv. Für ein gemeinsames Erkennen und Genießen usw. aber werden irgend-

1) Es ist das ausgezeichnete Verdienst von Ferdinand Tönnies, Lebensgemeinschaft und Gesellschaft als soziologische Wesensformen zuerst scharf geschieden zu haben. Doch weicht die obige Wesenscharakteristik beider Wesensformen von der seinen, die uns Apriorisches und Historisches zu sehr zu vermischen scheint, weitgehend ab.



welche zuvor vereinbarte Kriterien[1] des Richtigen und Falschen, des Schönen und Häßlichen, für jede Art des Zusammenwollens und -tuns der Aktus des Versprechens und das sich in gegenseitigem Versprechen konstituierende Sachgebilde des Vertrages konstitutiv, — des Urgebildes alles privaten Rechts. Ethisch wie rechtlich aber gibt es hier keinerlei ursprüngliche Mitverantwortlichkeit mehr, da vielmehr jede Verantwortlichkeit für Andere in einseitiger Selbstverantwortlichkeit gegründet ist, jede etwaige Verantwortung für Andere aber durch einen freien Einzelakt der Übernahme einer bestimmten Verpflichtung erwachsen anzusehen ist. Und ebensowenig gibt es hier je eine wahrhafte Solidarität (irgendeine Form des »Einer für Alle« und »Alle für Einen«), — weder vertretbare noch unvertretbare, s. d. F. — sondern nur eine Gleichheit oder Ungleichheit der Interessen der Einzelnen und der aus ihnen gebildeten »Klassen«. Als Ganzes aber ist die soziale Wesenseinheit der Gesellschaft keine besondere Realität außer oder über den Einzelnen, sondern allein ein unsichtbares Gewebe von geltenden Beziehungen, die je nachdem sie mehr ausdrücklich oder unausdrücklich sind, »Konventionen«[2], »Usancen« oder »Verträge« darstellen. Hier gibt es demgemäß nichts, worin die Einzelnen sich solidarisch wissen könnten. Und wie grundloses Vertrauen die Grundeinstellung in der Gemeinschaft ist, so grundloses und primäres Mißtrauen Aller in Alle die Grundeinstellung in der Gesellschaft. Soll aber eine Gesellschaft überhaupt etwas »wollen«, was ihren Elementen »gemeinsam« ist, so vermag sie dies (ohne Zuhilfenahme von Einheiten anderen sozialen Wesens) nur durch Fiktion und Gewalt. Zur Herstellung der Fiktion, es sei ihr »Gemeinwille« das, was er sein müßte, wenn es ohne Gewalt abgehen sollte, nämlich der rein zufällig identische Willensinhalt Aller als Einzelner, fungiert das sog. Majoritätsprinzip (da die jeweilige Majorität diesem Ideal noch am nächsten kommt). Die Gewalt aber besteht darin, daß dieser Wille der Majorität der Minorität aufgedrängt wird. Anderseits aber ist Gesellschaft im Unterschiede zu Lebensgemeinschaft, die auch die unmündigen Menschen (und anhangsweise Haustiere) mitumfaßt, eine Einheit mündiger und selbstbewußter Einzelpersonen. Während also die personale Einheitsform überhaupt in Masse und Lebensgemeinschaft noch gar nicht erscheint,

1) Alle Kriteriumsphilosophie ist wesentlich Philosophie der Gesellschaft.

2) Konvention und Sitte, resp. Brauch sind also scharf zu scheiden, ebenso Mode und Tracht. Das erste Paar (Konvention und Mode) gehört ganz der Gesellschaft, das zweite ganz der Gemeinschaft an.

erscheint sie in der Gesellschaft durchaus; aber sie erscheint ausschließlich als Einzelperson, die in ihr eben der Person gleich gilt – und zwar als Einzelperson, die auf die ihrer Natur nach nicht sammelnden, sondern scheidenden[1] und sinnlich relativen Wertmodalitäten (s. Teil I) des Angenehmen (Gesellschaft als Geselligkeit) und des Nützlichen (Gesellschaft als Träger der Zivilisation) bezogen ist. Die »Elemente« der Gesellschaft sind indes keine Individuen im Sinne der früher bestimmten individuellen Geistesperson, sondern von Hause aus gleich und gleichwertig, da sie eben nicht vermöge ihres materialen Individualgehalts, sondern nur vermöge ihres Formcharakters als Einzelpersonen überhaupt als solche »Elemente« in Frage kommen. Unterschiede und Wertunterschiede erwachsen in ihr und zwischen ihren Elementen allein aus den verschiedenen Leistungswerten der Einzelnen in der Wertrichtung der der Gesellschaft korrelaten Werte des Angenehmen und Nützlichen. Insofern besteht das sehr eigentümliche Gesetz für die Elemente der Gesellschaft, daß sie formal (als Einzelne) ganz unvertretbar, material aber (d. h. als Individuen) schlechthin vertretbar, weil ursprünglich gleich sind. Innerhalb der Lebensgemeinschaft hingegen ist zwar jedes Einzelwesen durch ein anderes derselben Gliedstelle (Stand, Amt, Würde, Beruf) vertretbar, niemals aber diese Stellen selbst und niemals die Einzelwesen, sofern sie Funktionen verschiedener Stellen ausüben.

Aber diese Sonderheit der gesellschaftlichen Struktur schließt nicht aus, daß in ihr das Einzelwesen als Einzelwesen – nicht also als »Element« der Gesellschaft genommen – das Bewußtsein seiner unvergleichlichen Individualität in sich ausbildet; und zwar in einem Sinne, wie es innerhalb der Lebensgemeinschaft ganz ausgeschlossen ist. Auf der reinen Gemeinschaftsstufe ist das individualistische Prinzip nur für die konkrete Gemeinschaft, nicht für das Einzelwesen verwirklicht, in der (reinen) Gesellschaft ausschließlich für das Einzelwesen. In der (reinen) Gemeinschaft ist sich das Einzelwesen primär stets als ein x, y, z des Miteinandererlebens oder einer bestimmten Form desselben gegeben. In der Gesellschaft ist diese x-, y-, z-Stelle mit ursprünglichem Gehalt erfüllt und an Stelle des Miteinandererlebens tritt mittelbare Verständigung über das von jedem zunächst »für sich« Erlebte. Demgemäß ist der Sitz aller sittlichen Verantwortlichkeit

1) »Scheidend« im Gegensatz zu den »sammelnden« höheren Wertmodalitäten der Lebenswerte, der geistigen Werte und des Heiligen. Was sie wesenhaft »scheidend« macht, ist ihre lokalisierte Leibbezogenheit. (S. Teil I, S. 495.)



in der Gemeinschaft primär das Ganze der Gemeinschaftsrealität (das reale Subjekt des Miteinandererlebens) und das Einzelwesen ist es, das für deren Wollen, Tun, Wirken nur mitverantwortlich ist.[1] Hingegen ist in der (reinen) Gesellschaft das Prinzip ausschließlicher Selbstverantwortlichkeit eines jeden für sein Tun verwirklicht.

Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft (als Wesensstrukturen sozialer Einheit) bestehen aber Wesenszusammenhänge ganz bestimmter Art. Der fundamentalste ist: Keine Gesellschaft ohne Gemeinschaft (wohl aber gegebenenfalls Gemeinschaft ohne Gesellschaft). Alle mögliche Gesellschaft ist also durch Gemeinschaft überhaupt fundiert. Dieser Satz gilt ebensosehr für die Weise der »Verständigung« wie für die Art der Bildung gemeinsamen Willens. Die materialen Prämissen, die auf dem Boden der Gesellschaft den Analogieschlüssen dienen, durch die das »innere« Leben des »Anderen« festgestellt wird, haben ihren Ursprung wie ihren Gehalt aus dem Miteinandererleben und seinem Gehalt. Diese Prämissen können nicht wieder irgendwelchen Schlüssen entstammen. (Siehe Sympathiegefühle, S. 144.)

Im verpflichtenden Charakter des »Versprechens« als Aktus der Willensbildung und als ideales Seinsollen des »Versprechens« im Sinne von dem, was versprochen ist, hat die (erstere) »Pflicht« ihren Ursprung nicht wieder in anderen Versprechungsakten (etwa dem Versprechen, seine Versprechungen zu halten), sondern in der sittlichen Treue, die in dem Normsatze wurzelt, es sei ein ursprüngliches Miteinanderwollen nicht ohne neuhinzutretenden, zureichenden Wertgrund abzuändern; das Seinsollen des Versprochenen und seitens des Versprechensempfängers Angenommenen überhaupt aber hat sein Fundament in dem Seinsollen dieses Inhalts als eines für ein Miteinanderwollen Identischen. Die Pflicht, gegenseitige Versprechungen endlich im Vertrage zu halten – der Grundform der Bildung eines einheitlichen Willens auf dem Boden der Gesellschaft –, hat ihre Wurzel nicht wieder in einem Vertrag, Verträge zu halten, sondern in der solidarischen Verpflichtung der Glieder einer Gemeinschaft, für sie seinsollende Inhalte zu realisieren. Ein sog. Vertrag ohne dieses Fundament wäre kein Vertrag, sondern

1) Alle Einrichtungen, Sitten und Moralen, welche dem Prinzip solidarischer Haftung gehorchen, alsda sind z. B. Blutrache (Familien-, Stammes-, Gentilrache usw.), gehören einem Ethos vorwiegender Gemeinschaftsform an. Der verantwortliche Täter ist hier die Gemeinschaft und jedes ihrer Glieder ist nur nach Maßgabe der Bedeutung seiner Gliedstelle mitverantwortlich.



nur die Fiktion eines solchen. So etwas wäre nur Ausdruck und Aussage einer momentanen hypothetischen Willensbereitschaft, etwas unter der Bedingung zu tun, daß der Andere etwas tue, während jener gleichfalls diese momentane und hypothetische Bereitschaft aussagte. Im echten Vertrag ist aber der Vertragsinhalt (d. h. das in der Zukunft zu Realisierende) schlechthin und nicht im Sinne solcher bloß hypothetischer Willensbereitschaft von den Vertragschließenden gewollt und die hypothetische Bindung, daß A leiste, wenn B leiste, gehört dem gemeinsam gewollten Vertrags gehalt und nicht dem Wollen seines Gehalts seitens der Partner an.[1] Außerdem ist das beiderseits im Vertrag Gewollte schlechthin als ein zu Realisierendes gegeben (also weder als gegenwärtig noch als zukünftig) und nur die Ausführung im Leisten liegt in der Zukunftssphäre an bestimmten Terminen. Wie das Vertragsprinzip also im Solidaritätsprinzip seine Wurzel hat, so haben auch alle der gesellschaftlichen Form des Zusammenerkennens dienenden Konventionen und künstlichen Terminologien ihre Wurzel in der natürlichen Sprache, durch welche sie allererst »ausgemacht« werden können und von deren Bedeutungs kategorien sie abhängig bleiben.[2]

Wenn wir demgemäß sagen, es sei alle gesellschaftliche Einheit (und zwar auf allen Lebensgebieten Religion, Kunst, Erkenntnis, Wirtschaft) in der Einheit der Gemeinschaft fundiert, so soll dies nicht besagen, daß dieselben Gruppen von realen Einzelwesen, die gesellschaftlich geeint sind, auch (in anderer Richtung) eine Gemeinschaft bilden müßten. Nur von den beiden Wesensstrukturen sozialer Verbundenheit selbst gilt das Fundierungsgesetz. In seiner Anwendung aber auf faktische Verhältnisse besagt es erstens, daß die Einzelwesen, die in die gesellschaftliche Verbindung treten, irgendwann überhaupt einmal durch eine Verbundenheit von der Struktur der Gemeinschaft müssen hindurchgegangen sein, um in die für die Gesellschaftseinheit charak-

---

1) Vorbehaltliches Wollen ist vom Wollen eines Vorbehaltes natürlich scharf zu scheiden.

2) Ein analoges Verhältnis besteht zwischen: Natürlichem Symbol und künstlicher Allegorie und in gesellschaftlichem und gemeinschaftlichem Kunstwollen und Kunstwerk, zwischen traditionellem gemeinschaftlichem religiösen Glaubensgehalt und Bildungsreligion usw. Die Kriterien aber, die im Zusammenerkennen auf der gesellschaftlichen Stufe vorausgesetzt werden müssen, um Verständnis über die Dieselbigkeit des Gemeinten zu ermöglichen, müssen selber noch im συμφιλοσοφεῖν zusammen erschaut sein. Sonst bedurfte es einer unendlichen Reihe von Kriterien, um je die Dieselbigkeit eines Satzes als Kriterium festzustellen.



teristischen Formen von Verständigung und Willensbildung einzutreten. Damit ein A mit B einen Vertrag schließe, muß er also nicht mit B auch in einer Gemeinschaftsbeziehung stehen; wohl aber muß er etwa mit C, D, E irgendwann (z. B. in der Familie, in der er aufwuchs) in einer solchen gestanden haben, um den Sinn vom »Vertrag« zu erkennen. Zweitens aber besagt unser Satz in seiner Anwendung, daß alle gesellschaftliche Verknüpfung von einzelnen A B C oder Gruppen G $G_1 G_2$ da und nur da erfolgen, wo A B C resp. G $G_1 G_2$ gleichzeitig einem weiteren Ganzen G einer Gemeinschaft angehören, das nicht etwa aus A B C oder G $G_1 G_2$ gebildet ist, wohl aber diese noch als Glieder enthält. So etwa bilden die Einzelwesen aller Familien eines Stammes gegenüber allen Einzelwesen der Familien anderer Stämme eine Gemeinschaft; innerhalb des Stammes selbst aber bilden sie nur als Glieder ihrer Familie eine Gemeinschaft und untereinander nur eine Gesellschaft. So bilden alle Nationen des Kulturkreises »Europa« im Verhältnis zu allen Nationen des asiatischen Kulturkreises noch eine Gemeinschaft, deren Glieder für das Heil des Ganzen dieses Kulturkreises mitverantwortlich sind: aber innerhalb Europas und untereinander bilden dieselben Nationen nur eine Gesellschaft. Unser Satz besagt für diese und analoge Beispiele, daß der Verpflichtungscharakter und die Sanktion von Verträgen, die Einzelne oder Gruppen untereinander eingehen, immer ein solch weiteres Gemeinschaftsganzes voraussetzt, dem sie gleichzeitig angehören, und daß erst aus seinem einheitlichen Gesamtwillen diese Sanktion stammt. Nicht die Einheit des Staates also setzt – wie man irrig gegen die Vertragstheorie einwandte – die Idee des Vertrages voraus[1], wohl aber eine weitere Gemeinschaft, der die Vertragschließenden angehören.

4. Von den bisher genannten Wesensarten sozialer Einheit Masse, Gesellschaft, Lebensgemeinschaft ist nun als eine vierte und höchste Wesensart erst diejenige zu scheiden, mit deren Charakteristik dieses Kapitel begonnen wurde: Die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen »in« einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson. Diese Einheit ist zugleich diejenige, von der wir behaupten, daß sie und sie allein den Kern und das ganz Neue des echten altchristlichen Gemeinschaftsgedankens ausmache und hier gleichsam zuerst zur historischen Entdeckung kam, – eines Gemeinschaftsgedankens, der Sein und unaufhebbaren Selbstwert der individuellen (kreationistisch gefaß-

1) Schon die Idee eines Vertrages zwischen Staaten wäre ja hierdurch ausgeschlossen.

ten) »Seele« und Person (gegenüber der antiken Korporationslehre und dem jüdischen »Volks«gedanken) in ganz einzigartiger Weise mit dem auf die christliche Liebesidee gegründeten Gedanken der Heilssolidarität Aller im corpus christianum (gegenüber allem bloß gesellschaftlichen, jede sittliche Solidarität leugnendem Ethos der »Gesellschaft«) vereinigt. Jede endliche Person ist auf dieser Stufe gleichzeitig Einzelperson und Glied einer Gesamtperson und dies ebensowohl zu sein als sich so zu erleben liegt im Wesen einer (in ihrem vollen Wesen auch erkannten) endlichen Person schlechthin. Die Für-verantwortlichkeit wie die Vor-verantwortlichkeit ist darum hier eine wesentlich andersorientierte. In scharfem Unterschiede zur Lebensgemeinschaft, in der Träger aller Verantwortung die Gemeinschaftsrealität ist, der Einzelne aber nur für sie mitverantwortlich, ist hier jeder Einzelne und die Gesamtperson selbstverantwortlich (= für sich verantwortlich), gleichzeitig aber ist ebensowohl jeder Einzelne mitverantwortlich für die Gesamtperson (und für jeden Einzelnen »in« der Gesamtperson) als die Gesamtperson mitverantwortlich für jedes ihrer Glieder ist. Die Mitverantwortlichkeit ist also zwischen Einzel- und Gesamtperson eine gegenseitige und schließt gleichzeitig Selbstverantwortlichkeit Beider nicht aus. Was die Vor-verantwortlichkeit aber betrifft, so besteht weder eine letzte Verantwortlichkeit der Einzelperson vor der Gesamtperson wie in der Lebensgemeinschaft noch eine letzte Verantwortlichkeit der Gesamtheit vor dem Einzelnen (oder der Summe resp. Majorität dieser) wie auf der Stufe der Gesellschaft (Majoritätsprinzip). Wohl aber sind Gesamt- wie Einzelperson verantwortlich vor der Person der Personen, vor Gott, und zwar ebensowohl nach ihrer Selbstverantwortlichkeit als nach ihrer Mitverantwortlichkeit. Aber noch nach einer anderen Seite hin nimmt das Solidaritätsprinzip, das auf der Stufe der reinen Gesellschaft verschwindet gegenüber der reinen Lebensgemeinschaft, in der es ausschließlich herrscht, einen neuen Sinn an. Es wird von einem Prinzip vertretbarer Solidarität zum Prinzip der unvertretbaren Solidarität. Die Einzelperson ist für alle anderen Einzelpersonen nicht nur »in« der Gesamtperson und als deren Glied mitverantwortlich als Vertreter eines Amtes, einer Würde oder sonst eines Stellenwertes in der Sozialstruktur, sondern sie ist es auch, ja an erster Stelle als einzigartiges Personindividuum und Träger eines individuellen Gewissens im früher bestimmten Sinne. So hat sich auf dieser Stufe jeder bei seiner sittlichen Selbstprüfung nicht nur zu fragen: Was hätte an sittlich Positivwertigem geschehen und an sittlich Negativwertigem in der

Welt unterlassen werden können, wenn ich selbst mich als *Vertreter einer Stelle* in der Sozialstruktur anders verhalten hätte, sondern *auch* — *wenn ich selbst als geistiges Individuum das »An-sich-Gute für mich«* (in früher bestimmtem Sinne) besser ins Auge gefaßt resp. mehr gewollt und verwirklicht hätte. Der Satz, daß es außer dem allgemeingültig An-sich-Guten auch noch ein individualgültig An-sich-Gutes gäbe, schließt also das Prinzip der Solidarität so wenig *aus*, daß es vielmehr dieses Prinzip erst auf die *höchste* Form führt, die es annehmen kann.

Das Solidaritätsprinzip in *diesem* Sinne ist uns also ein ewiger Bestandteil und gleichsam ein *Grundartikel eines Kosmos endlicher sittlicher Personen.* Erst durch seine Geltung wird die *gesamte* moralische Welt, wie weit sie sich immer räumlich und zeitlich erstrecke — auf der Erde und auf entdeckten und unentdeckten Sternen — und wie weit ihre Sphäre hinausreichen mag über diese Daseinsformen zu *einem großen Ganzen*, das bei jeglicher, auch der kleinsten Veränderung in ihm *als Ganzes steigt und fällt*, als Ganzes in jedem Momente seines Seins einen *einzigartigen* sittlichen Gesamtwert besitzt (ein Gesamtgutes und ein Gesamtböses, eine Gesamtschuld und ein Gesamtverdienst), die niemals als eine mögliche *Summe* des Bösen und Guten in den Einzelnen, niemals als Summe ihrer Schuld und ihres Verdienstes angesehen werden kann; an dem aber *jegliche* Person — Einzel- wie Gesamtperson — nach der Maßgabe ihrer besonderen *einzigartigen* Gliedschaft teilhat. Stellen wir uns etwas vor wie ein Weltgericht, so würde vor dem höchsten Richter keiner *allein* gehört werden: Alle zusammen müßten sie dem höchsten Richter in der Einheit *eines* Aktes Rede stehen und alle zusammen müßte das Ohr des höchsten Richters in *einem* Akte sie vernehmen. Keinen würde er richten, bevor er nicht alle *mit*vernommen hat, *mit*verstanden, *mit*gewürdigt; und in *Jedem* würde er das *Ganze* ebensowohl wie das Ganze in Jedem mitrichten.

Auf welchen Wesensfundamenten aber beruht dieses große und erhabene Prinzip?[1] In letzter Linie auf zwei Sätzen: Auf dem schon hervorgehobenen Satz, daß — wie immer der *empirische reale Konnex* zwischen bestimmten Personen mit

1) Vgl. zu dem Folgenden meine Ausführungen: »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Halle 1913, S. 65 u. d. F., »Abhandlungen und Aufsätze«, 2 Aufsatz, S. 217 u. 241–274. Da ich mich möglichst wenig zu wiederholen wünsche, bitte ich den Leser, diese hier vorausgesetzten Stellen zu beachten.

anderen bestimmten Personen reale und aller Wesensgesetzmäßigkeit nach zufällige Ursachen haben möge — Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen Person gehört und daß auch die möglichen Sinneinheiten und Werteinheiten solcher Gemeinschaft eine apriorische Struktur besitzen, die von Art, Maß, Ort und Zeit ihrer realen Verwirklichung prinzipiell unabhängig sind. Dies ist das Fundament, das sittliche Solidarität allererst möglich macht. Was sie aber notwendig macht, das ist der formale Satz von der (direkten oder indirekten)[1] wesensmäßigen Gegenseitigkeit und Gegenwertigkeit aller sittlich relevanten Verhaltungsweisen und die entsprechenden materialen Sätze über Wesenszusammenhänge zwischen den Grundarten der sozialen Akte. Sowohl die Gegenseitigkeit wie die Gegenwertigkeit gründet sich durchaus nicht auf die zufällige Realität dieser Akte, durchaus auch nicht auf die besonderen Personen, die sie vollziehen, und ebensowenig auf das Vorhandensein realer Mechanismen und faktischen Übertragungsformen, in denen diese Gegenseitigkeit Realität gewinnt. Sie liegt vielmehr in der idealen Sinneinheit dieser Akte als Akte des Wesens von Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw., die Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate fordern, um einen sinneinheitlichen Tatbestand überhaupt zu bilden. Induktiv genommen können diese und analoge Sätze aus zwei Gründen nicht sein: Erstens darum nicht, weil sie gleichzeitig die Voraussetzung sind schon für ein mögliches Verstehen dieser Akte (also auch aller induktiven Untersuchung ihres faktischen Vorkommens) und zweitens darum nicht, weil sie ja induktiv nicht im entferntesten so wohl gegründet wären, wie es von induktiven Sätzen zu verlangen ist. Das mögliche Verständnis einer Liebe, z. B. eines Aktes der Güte gegen mich, impliziert zum mindesten das Miterlebnis der im Wesen dieses Aktes liegenden Forderung nach Gegenliebe, das sich (sei es als wirkliche Gegenliebe oder als reale Tendenz zum Vollzug der Gegenliebe, die aus anderen Motiven gestört wird, sei es auch nur in einer bloß gefühlsmäßig vorgestellten[2] Gegenliebe)

1) »Indirekt« haben vermöge der Gleichursprünglichkeit von Einzel- und Gesamtperson im Wesen der einheitlichen endlichen Person auch die früher angeführten Eigenakte (Selbstliebe, Selbstvervollkommnung, Selbstbeglückung usw.) diese wesensmäßige Gegenseitigkeit und Gegenwertigkeit, wie anderseits auch alle sozialen Akte »indirekt« einen Wesensbezug auf Selbstheiligung und Selbstverderbung (in letzter Linie) haben — ohne daß in beiden Fällen eine Intention auf Gemeinschaft bzw. auf das eigene Selbst vorliegen muß und darf.

2) Über die sog. Gefühlsvorstellung war schon gesprochen.

seelisch realisiert. Ich sage: Das bloße Verständnis des Aktes impliziert dies. Wer dies nicht sieht, der sieht eben nicht genau auf das Erlebnis hin. Wie immer ich Achtung dem versagen mag, der mich achtet und dessen Achtung ich verstehe, wie immer gespürter Liebe die Gegenliebe, dem verstandenen Befehl den Gehorsam, dem Versprechen die Annahme verweigern mag – ich muß es ihm irgendwie »versagen« und »verweigern«; nicht aber kann ich den Sinn seiner Intention zwar verstehen und mich gleichwohl so verhalten, als wäre überhaupt gar nichts geschehen. Es mag auch sein, daß der sich auf die erlebte Forderung eines Gegenaktes aufbauende Gegenakt von Liebe und Achtung bloße Aktregung bleibt oder vollzogen gleichsam auf eine Leerstelle trifft, an der kein ihm entsprechender Wert der anderen Person zur Gegebenheit kommt. Ich »vermag« dann den anderen trotz seiner Achtung und Liebe nicht zu achten und zu lieben. Dann wird aber auch diese Tendenz oder dies Nichtvermögen oder die Nichterfüllung dieser Gegenintention in einem Fremdwert als etwas Positives erlebt. Das besagt natürlich nicht im entferntesten, es läge in der Liebe und Achtung selbst eine Intention auf Gegenliebe oder Wiederachtung oder ein hypothetischer vorbehaltlicher Aktvollzug des Sinnes: Ich achte dich, liebe dich, wenn du mich liebst oder achtest. Gerade dies schließt echte Liebe und Achtung der Person sogar evident aus und das Sehen solcher Intention anderseits vernichtet sogar das Forderungserlebnis der Gegenliebe und -achtung. Nur im Sinn der Liebe als Liebe, nicht in subjektiven Absichten und Wünschen (die sie in x und y begleiten mögen) liegt die Forderung der Gegenliebe und im bloßen Verstehen dieses Sinnes eine Aktregung der Gegenliebe, ohne die nicht einmal das Erlebnismaterial zu solchem Verstehen der Liebe gegeben wäre. Analoges gilt natürlich auch für die korrelaten negativen Akte von Haß und Mißachtung, wo solche vorliegen. Schon dieser Tatbestand aber begründet eine Mitverantwortlichkeit eines jeden (sonst variablen) Trägers solchen Aktes für die sittlichen Werte und Unwerte der Akte der (sonst variablen) Träger der Gegenakte. Wer liebt, realisiert nicht nur einen positiven Aktwert an sich selbst, sondern ceteris paribus auch einen solchen Aktwert an seinem Gegenüber. Auch Gegenliebe trüge ja als Liebe den positiven Aktwert der Liebe.[1] Wer einen ideal gesollten, der Liebenswürdigkeit der Person entsprechenden Liebesakt aber unterläßt, trägt auch für den negativen

1) Wenn auch als reaktiver Akt keinen gleich hohen wie der spontane Akt. S. die Wertrangordnung in Teil I.



Wert, der im Nichtsein des positiven Wertes[1] der Gegenliebe liegt, die Mitverantwortung — nicht also nur die Selbstverantwortung für die Unterlassung seines Aktes. Dazu aber tritt noch ein anderes: ein gleichfalls schon hervorgehobener Satz, der dem Solidaritätsprinzip erst die ganze Fülle seiner Ausdehnung verleiht. Da die geistige Person als konkretes Aktzentrum aller ihrer Aktvollzüge zu diesen Akten sich nicht wie eine unveränderliche Substanz zu ihren wechselnden Eigenschaften oder Tätigkeiten, aber auch nicht wie ein Kollektivum zu seinen Gliedern oder ein Ganzes zu seinen summierbaren Teilen verhält, sondern wie ein Konkretes zu Abstraktem[2]; da die ganze Person in jedem ihrer Akte ist und lebt, ohne doch in einem oder ihrer Summe aufzugehen, so gibt es keinen Akt, dessen Vollzug nicht auch den Seins-gehalt der Person selbst wandelte, und keinen Aktwert, der nicht ihren Personwert steigerte oder verminderte, erhöhte oder erniedrigte, positiv oder negativ fortbestimmte. In jedem sittlich positivwertigen Einzelakte steigert sich das Können für Akte der betreffenden Art oder wächst das, was wir die Tugend der Person nannten (und von Gewöhnung und Übung der zu der betr. Tugend gehörigen Handlungen gar sehr unterschieden), d. h. die erlebte Macht für das gesollte Gute. Und hierdurch vermittelt, greift jeder sittlich relevante Akt auf das Sein und den Wert der Person selbst wandelnd zurück. Das aber besagt für unsere Frage, daß es nicht in zufälligen Ursachen und Umständen, sondern im Wesen der Sache liegt, daß der in der Gegenliebe des B zu A steckende Tugendwert resp. der Steigerungswert seines Personwertes nicht nur für A, sondern auch für beliebige Personen C D E . . . X besteht und fruchtbar werden kann und daß A auch dafür, daß dieses sei oder unterbleibe, ursprüngliche Mitverantwortung trägt; und dies ganz abgesehen von den zufälligen Ursachen, die B dem C, D, E . . . X in Raum und Zeit entgegenführen. Der in der Gegenliebe liebreicher resp. im Gegenhaß haßerfüllter Gewordene wird es ceteris paribus auch für alle möglichen »Anderen« — und dies nach Wesensgesetzen — nicht nach Regeln der Erfahrungsassoziation.[3]

---

1) S. die formalen Axiomen in Teil I.

2) S. früher Gesagtes.

3) In dem Buche über Sympathiegefühle habe ich außerdem gezeigt, daß weder der geistige Liebesakt selbst noch die echten Liebesarten ein genetisches Produkt von Triebimpulsen oder empirisch zufälligen Gefühlszuständen sind, die Triebimpulse vielmehr nur eine auswählende Bedeutung für die zufälligen realen Objekte besitzen, welche zum faktischen Gegenstand der Liebe

Wird das Verhältnis dieser Idee der höchsten Form sozialer Einheit als der Idee eines solidarischen Liebesreiches von individuellen selbständigen geistigen Einzelpersonen in einer Vielheit von ebensolchen Gesamtpersonen (der Gesamtpersonen untereinander sowie der Einzelperson und Gesamtperson überhaupt aber allein in Gott) zu den Ideen der Lebensgemeinschaft und Gesellschaft betrachtet, so ergibt sich, daß Lebensgemeinschaft wie Gesellschaft als Wesensformen sozialer Einheit beide dieser höchsten Wesensform untergeordnet und zum Dienste für sie und ihr Erscheinen bestimmt sind – und zwar in verschiedener Weise. Sowenig diese Idee einer höchsten Form von Sozialeinheit eine bloße »Synthese« von Lebensgemeinschaft und Gesellschaft darstellt, sind doch beider Wesensmerkmale in ihr mitgegeben: Selbständige, individuale Person wie in der Gesellschaft; Solidarität und reale Gesamteinheit wie in der Gemeinschaft. Eben darum wird man bei der Frage, was die gesellschaftliche und was die lebensgemeinschaftliche Form für die Erreichung des höchsten sittlichen Ideals überhaupt bedeute und dafür leiste, beiden Formen nur gerecht werden können, wenn man nicht eine von beiden an der anderen als der vermeintlich höchsten, sondern beide an jener eigenartigen faktisch höchsten Form mißt. In welche Irrungen das erste Verfahren führt, ließe sich leicht an den philosophischen, ethischen und soziologischen Strömungen zeigen, welche die letzten zwei Jahrhunderte beherrscht haben. Vom Standort der Gesellschaft als vermeintlich höchster Einheitsperson aus, – ein Standort, den fast die gesamte Philosophie des 18. Jahrhunderts und Kant, den auch die Positivisten, z. B. D. Hume, Comte und Spencer,

resp. der Liebesart werden; daß demgemäß auch die reale Geschichte, in der eine allmähliche Erweiterung und Ausdehnung des Objektenkreises der Liebe und ihrer Arten erfolgt (Familie, Stamm, Volk, Nation usw.), nur ursprüngliche Zielintentionen »erfüllt«, die nicht aus ihr als realer Geschichte erwuchsen. Das Erste hat für das Solidaritätsprinzip zur Folge, daß nicht nur der an sich schlechte Haßakt, sondern auch das Fehlen des Liebesaktes Mitverantwortlichkeit für alles Böse bestimmt, was überhaupt geschieht – und dies vor jeder empirischen Nachweisung auch nur der Möglichkeit einer faktischen und indirekten Mitwirkung bei seiner Realisation. Wohl aber werden diese Grundsätze gleichzeitig Maximen, die uns zur Pflicht machen, immer neu zu suchen, was in der Welt an Bösem nicht hätte sein und geschehen können, wenn wir uns nur anders verhalten hätten. Das Zweite hat für das Solidaritätsprinzip die wichtige Folge, daß sein Sinn und seine Geltung nicht durch die Geschichte und den Wechsel der Gemeinschaften in faktischer Berührung irgendwie erzeugt wird, sondern nur in ihr – fragmentarisch – erfüllt, das Prinzip selbst aber ein sittliches Apriori aller möglichen Geschichte und möglichen Gemeinschaft ist.

bewußt oder weniger bewußt einnehmen, — erscheint die Lebensgemeinschaft (und das zu ihr gehörige Ethos) nur als eine primitivere Entwickelungsform der Gesellschaft, nicht als eine dauernde Wesensart der Menschenverknüpfung, in der sich Wesenswerte eines bestimmten Ranges sozial darstellen und allein darstellen können. Die Eigenart der Gemeinschaft als einer Wesensart sozialer Einheit wird hier überhaupt nicht erfaßt und ein bald bewußt geschlossener, bald — wie z. B. bei D. Hume — ein sich automatisch herstellender Kontrakt soll ebensowohl den Ursprung (d. h. die Entstehungsform, nicht die positive historische Entstehung) aller sozialen Geistesgebilde (Staat, wirtschaftliche Kooperation, Kirche, Recht, Sitte, Mythos, Sprache usw.) begreiflich machen als die Vorstellung, »als ob« die vorhandenen Gebilde dieser Art vertraglich entsprangen, einen Maßstab zur Beurteilung ihrer rechten Ordnung und ihrer Fortbildung bilden soll.[1] Wird dagegen die lebensgemeinschaftliche Daseinsform menschlicher Verknüpfung samt ihrem Ethos zur »höchsten« und dem Ursprung nach grundlegenden gemacht, wie es in den Lehren der alten und neuen Romantik (»historische« Schulen der Geisteswissenschaften) in vielfachster Form geschah, so erscheint die Gesellschaft ebensowenig als dauernde Wesensform einer möglichen Sozialeinheit, in der sich Wesenswerte eines bestimmten Ranges darstellen und allein darstellen können, wie im ersten Falle die Lebensgemeinschaft. Sie erscheint dann als bloße Zersetzungserscheinung, also wiederum als ein bloßes historisches Werdensstadium der Lebensgemeinschaft. Und das wäre auch in der Tat die Form gesellschaftlichen Daseins und seines Ethos, wenn diese Voraussetzung richtig wäre. Es herrscht hier eine genaue Analogie mit dem Wertverhältnis, das ich anderwärts zwischen vitalem Organgut, mechanischem Werkzeugsgut und Kulturgut (in letzter Linie Heilsgut) auf-

1) Wie die jene Philosophie meist beherrschende Lehre von einer punktuellen (dem Atom) nachgebildeten Seelensubstanz der Einzelperson sowie die eng dazu gehörige Lehre vom Analogieschluß als Grund für die Realsetzung fremder Personen dieses Ideengefüge letztlich trägt, habe ich in dem Anhang meines Buches über Sympathiegefühle gezeigt. Die Lehre von ausschließlicher Selbstverantwortlichkeit in der Ethik, die Auflösung der Kirchenidee als Form eines (historisch wie gleichzeitig) solidarischen Weges zu Gott, zugunsten eines primären Grundverhältnisses »jeder Seele zu ihrem Gott«, die Idealbildung eines »ewigen Friedens« auf Grund von Staatsverträgen (Friedensethos ist vorwiegend Gesellschaftsethos, Kriegsethos ist vorwiegend Gemeinschaftsethos), die pädagogische einseitige Intellektualbildung durch »Aufklärung« der Individuen, das wirtschaftliche System freier Konkurrenz und noch vieles andere dieser Art sind strenge Folgen dieser falschen Prinzipien.



wies.[1] Gemessen am vitalen Organgut (das auf das des Werkzeugsgutes ebensowenig zurückzuführen ist, wie Leben auf Mechanismus), erscheint das Werkzeugsgut nur als elendes Surrogat und gleichzeitig als Folge einer Fixierung der Lebensentfaltung, resp. der Unterordnung der Entfaltungswerte unter die Erhaltungswerte — also als Übel. Im Verhältnis zum Kulturgut dagegen ist das Werkzeugsgut als Entlastungs- und Befreiungsmittel des Geistes und der individuellen Person für die ihnen immanenten Zielrichtungen ein Gut positiven Wertes. Ganz genau analog ist Gesellschaft und ihr Ethos vom Standort der Lebensgemeinschaft und deren Ethos aus eine bloße Zersetzungserscheinung negativen Wertes, wogegen sie sich als Wesensmitfundament einer möglichen geistigen Persongemeinschaft in einer Gesamtperson als unumgängliche Wesensbedingung und darum als positiver sozialer Wesenswert darstellt. Darum gehen die romantische Richtung und jene des Rationalismus (und »Liberalismus«) des 18. Jahrhunderts gleichmäßig in die Irre. Ihr beiderseitiger Irrtum hat hierbei vorwiegend zwei gemeinsame Bestandteile: Das Übersehen der höchsten Form möglicher sozialer Einheit und damit des schließlichen Unterordnungs- und Mittelcharakters aller übrigen Formen für sie; die falsche Meinung also, es handle sich bei Lebensgemeinschaft und Gesellschaft um bloß graduell verschiedene Entfaltungsstadien zufälliger historischer Natur und nicht um wesensverschiedene notwendige Dauerformen aller möglichen sozialen Verknüpfung überhaupt, die in jeder Art realkonkreter Sozialeinheit der Menschheit als Momente zu unterscheiden sind.[2] Faktisch ist aller historisch tatsächlichen Entwickelung aber durch diese Wesenheiten sozialer Einheit und durch ihr Wesensverhältnis eine strenge Grenze gesetzt. Nicht aus dieser »Entwickelung« werden sie geboren, sondern nach ihnen und in ihrem Rahmen findet alle Entwickelung statt. Was hier historisch variabel ist, das ist immer nur der besondere Inhalt von Masse, Gesellschaft, Gemeinschaft, Gesamtperson, die Bindung dieser Formen an faktische Gruppen und deren wechselnde Größen, ihre Beschaffenheit, ihr Menschenmaterial, die besonderen je herrschenden Vorstellungen von ihnen, der Hindurchgang eines positiven geschichtlichen Gebildes, z. B. des Christentums, der europä-

---

1) S. in »Abhandlungen und Aufsätze« »Über die Idee des Menschen«, I. Teil, S. 345 u. d. F. Meine Darstellung desselben Punktes in dem Ressentimentaufsatz im Kapitel »Organ und Werkzeug« erscheint hingegen darum als einseitig, da das Kulturgut nicht herangezogen ist.

2) Auch die Verbindungsform der Masse bildet in jeder faktischen Sozialeinheit ein in irgendeinem Maße mitauftretendes Moment.

ischen Wirtschaftsformen durch diese Formen. Sie selbst aber entsprechen der Idee der Sozialeinheit eines sinnlich-leiblich-geistigen Wesens überhaupt mit seinesgleichen, für die selbst die faktische Menschennatur nur einen »besondern Fall« ausmacht. Auch nicht eine Art der realen Entwickelung hat zwischen diesen Formen stattgefunden, als wäre der Mensch etwa zuerst in Massen- resp. Herdenform, dann in Gemeinschaftsform, dann in Gesellschaftsform, schließlich in Persongemeinschaftsform eingetreten.[1] Vielmehr waren in irgendeinem Maße alle diese Formen und das ihnen entsprechende Ethos überall und immer gleichzeitig in verschiedenen Vermischungen vorhanden und nur das läßt sich als ein Gesetz nicht der Folge, wohl aber der Ordnung in den Stadien der Folge behaupten: Daß irgendwelche positiv bestimmten geschichtlichen Gesamtgebilde ceteris paribus die Tendenz aufweisen, diese Formen in der Richtung vorwiegenden Massen- (Herden-) daseins, Lebensgemeinschafts-, Gesellschafts- und Persongemeinschaftsdaseins zu durchlaufen. Analog würde sich auch jede konkrethistorische Gruppengesinnung aus den idealtypischen Formen des ethoslosen unverantwortlichen Massenverhaltens, des Gemeinschafts-, Gesellschafts- und Persongemeinschaftsethos gemischt aufweisen lassen. D. h. die besondere Bezogenheit auf Güter von der Wertart der Wohlfahrt und des Edlen (den positiven Werten der Lebensgemeinschaft), auf Güter des Angenehmen und Nützlichen (den positiven Werten der Gesellschaft als Geselligkeit und Zivilisationsgesellschaft), auf Güter von der Wertart der geistigen Werte und des Heiligen (den positiven Werten der Persongemeinschaft in ihren zwei Grundformen der Kultur- und der religiösen Gemeinschaft) war überall und immer in irgendeinem Maße und irgendeiner Ordnung vorhanden. Was wechselt, sind nur die realen Subjekte dieser Bezogenheit, die Kleinheit und Größe der Gruppen, die diese Gemeinschaftsformen erfüllen, die Güterwelten, in denen sich diese Wertarten darstellen, die Organisation der Gruppengemeinschaften usw.

Stehen die Formen von Lebensgemeinschaft und Gesellschaft in letzter Linie beiderseits im Dienste der geistigen Persongemeinschaft, so gilt dies auch für jene Verschiedenheit des Ethos dieser Formen, die Herbert Spencer als das vorwiegend kriegerische (Status) und vorwiegend friedliche (Kontrakt) bezeichnete; von denen nach

---

1) Etwa so wie es uns H. Spencer in seiner Soziologie – mit Ausschluß der letzten unserer Formen, die ihm unbekannt ist – vorphantasiert.



seinen Grundannahmen das erstere vor dem letzteren zusehends verschwinden müßte. Nach unserer Annahme, nach der die von Spencer angenommene Richtung der Entwickelung von Status (Gemeinschaft) zu Kontrakt (Gesellschaft) nicht besteht, da beide Formen (und zwar im Dienste der dritten) gleichwesentliche Momente jeder faktischen sozialen Einheitsgliederung der Menschheit sind, haben wir zu allen Zeiten eine eigentümliche Mischung dieser beiden Formen des Ethos in der Menschheit und eine rhythmische Abwechslung der Zustände von Krieg und Frieden, in denen sie sich vornehmlich und am reinsten ausdrücken, zu erwarten.

Nur so viel ist wahr an Spencers Konstruktion, daß das Ethos der westeuropäischen Neuzeit gegenüber jenem des Mittelalters und anderen gleichzeitigen Kulturkreisen auf allen besonderen Wertgebieten (Religion, Staat, Wirtschaft usw.) ein vorwiegend gesellschaftliches Ethos war. Aber ebenso sicher ist, daß weithin sichtbare Spuren dafür vorhanden sind, daß im Erleben wie in der Theorie das diesem Ethos widerstreitende Prinzip der Solidarität auf dem Boden, welche diese vorwiegend gesellschaftliche Periode vorbereitet hat, sowohl im Verhältnis der Einzelpersonen zueinander in der Gesamtperson als im Verhältnis der Gesamtpersonen zueinander in sie umfassenden Gesamtpersonen neue Realität gewinnt.[1] Diesen Spuren empirisch nachzugehen ist nicht dieses Ortes. Nur dies würden wir für eine ebenso tiefe Irrung wie jene Herbert Spencers halten, wenn man von dem Neuen, das sich hier bildet, eine einfache Rückkehr zu vorwiegendem Ethos der Lebensgemeinschaft erwarten würde. Ich hatte gezeigt, daß die Darstellung des in der objektiven Wertordnung verankerten einen sittlichen Gesamtideals der Menschheit nicht nur verschiedene Ethosformen erlaubt, sondern notwendig fordert, und daß diese Verschiedenheit sich sowohl in der Dimension der Gleichzeitigkeit (als verschiedene Ethosarten der Völker, Nationen, Kulturkreise), als in jener der Folge (als verschiedene Ethosformen des sog. Zeitgeistes) ausdrücken müsse. Dann darf es uns vielleicht auch hier verstattet sein, anzunehmen, daß in jener Erscheinung eines vorwiegenden gesellschaftlichen Ethos innerhalb der westeuropäischen Neuzeit nicht ein Kurvenstück zu sehen ist, das man nach dem ihm einwohnenden Richtungsgesetz in der Art Spencers beliebig und für die ganze Menschheit gültig verlängern dürfte,

1) Für die Arbeiterbewegung vgl. Eduard Bernstein »Die moderne Arbeiterbewegung« (Sammlung »Die Gesellschaft«). Der Beweis für diesen, die faktischen Tendenzen unserer Epoche betreffenden Satz, gehört in anderen Zusammenhang.



sondern nur eine besondere Vorzugsrichtung der Entfaltung, die ein (verhältnismäßig kleiner) Teil der Menschheit im Gegensatz zu dem übrigen Teil der Menschheit und zu anderen historischen Perioden des vorwiegenden Ethos der Lebensgemeinschaft zeitweise genommen hat: Erscheinungen einer Art von welthistorischer Teilung der sittlichen Gesamtarbeit des Menschengeschlechts, deren schließliches Ergebnis ein Eigenartiges und Größeres sein wird als alles, was sterbliche Augen bisher gesehen haben. —

Wir hatten die Realität einer Gemeinschaft überhaupt von jener einer Gesamtperson genau unterschieden. Was aber sind die allgemeinsten Merkmale, die eine Gesamtperson von anderen Arten der unpersonhaften Gemeinschaftsrealität scheidet? Es sind die Merkmale, daß sie primär Einheit eines geistigen Aktzentrums ist, nicht eine solche primär des Ortes (Territorium) oder der Zeit (Tradition) oder der Abstammung (Blut), nicht auch eine solche eines Gesamtzweckes, dessen Setzung ein so geartetes Aktzentrum mit Sonderwerten und -zielen immer schon als existent voraussetzt und überhaupt keine Gesamtrealität bestimmt; daß sie zweitens aber — um Gesamtperson zu sein — auf Güter von der Natur aller modalen Grundarten von Werten, nicht also nur auf Güter einer Art unter ihnen in irgendwelcher, ihrer Individualität gemäßen Ordnung hin gerichtet ist. Es gehört also zur Gesamtperson, daß sie allen partikularen, d. h. nur auf eine Wertart gerichteten sozialen Einheiten, sowohl solchen der Gesellschaft als der Lebensgemeinschaft gegenüber jene Selbständigkeit des Seins und jene Überordnung des Wollens besitzt, die Souveränität genannt wird. Nur insofern sie in diesem Sinne souverän ist, ist sie eine echte Person mit einer eigentümlichen Gesamt-Wertewelt und deren eigentümlicher Abstufung. Keineswegs aber schließt diese Souveränität der Gesamtperson ein, daß sie »nur Gott« verantwortlich sei, oder daß die in der Souveränität liegenden Merkmale freier und autonomer Existenz und Willensbestimmung gegenüber sozialen Einheiten von der Art der partikularen, ihr auch gegenüber allen anderen echten Gesamtpersonen zukäme. Da jede Gesamtperson vielmehr ihrem Wesen nach immer auch Glied ist einer, mehrere Gesamtpersonen umfassenden Gesamtperson, ist sie vielmehr stets für diese anderen Gesamtpersonen mitverantwortlich. Souveränität besitzt sie (von den partikularen Sozialeinheiten abgesehen) nicht einmal gegenüber Gesamtpersonen ein und derselben Gliedschaftsart — für die sie mitverantwortlich ist —, geschweige gegenüber sie umfassenden Gesamtpersonen, für die sie mitverantwortlich und vor denen sie außerdem noch verantwortlich

ist.[1] Wieweit sie auch vor einem Gerichtshofe zur Rechenschaft gezogen werden kann, ist hierbei natürlich ganz gleichgültig, da nicht einmal die rechtliche, geschweige die sittliche Verantwortlichkeit vom Dasein eines solchen irgendwie abhängt.

Ist insofern und nur insofern jede Gesamtperson souverän, so ist das, worüber sie souverän ist, jederzeit eine oder mehrere Lebensgemeinschaften und eine oder mehrere gesellschaftliche Einheiten. Die Lebensgemeinschaft verhält sich zu ihr prinzipiell in derselben Weise, wie sich der Leib zur Einzelperson verhält, und kann geradezu der Gesamtleib der Gesamtperson heißen. Wie immer solcher Leib einer Gesamtperson in sich gegliedert sei, – niemals gelangen wir im Vorgehen zu seiner einfachsten Einheit auf den Einzelnen.[2] Der Einzelne (und irgendwelche Gruppeneinheiten) von Einzelnen sind vielmehr stets Elemente der Gesellschaft, der das Merkmal einer Gesamtrealität überhaupt fehlt. Gesellschaft ist immer erst durch die Vermittlung der Lebensgemeinschaften (und ihrer Sonderorganisationen), denen ihre Elemente angehören, der Gesamtperson unterworfen und nicht in unmittelbarer direkter Weise. Ihre »Zwecke« und »Interessen« sind dem Wachstum und der Wohlfahrt, den Entwickelungs- und Erhaltungswerten der Lebensgemeinschaften, denen ihre Elemente angehören, zunächst ganz unabhängig von der Gesamtperson untergeordnet. Die Aufgabe der Gesamtperson beginnt prinzipiell erst da, wo es sich darum handelt, die Wachstums- und Wohlfahrtswerte der besonderen ihr unterstehenden Lebensgemeinschaften in der Idee eines Gesamtwachstums und einer Gesamtwohlfahrt (als denen »ihres« Leibes) auszugleichen.[3]

Unter den Wesensmerkmalen einer Gesamtperson haben wir also gefunden, daß sie – selbst ein konkretes geistiges Aktzentrum –

1) Der unserem Begriffe entgegengesetzte Begriff der Souveränität, der — zuerst auf den Staat angewandt — eine Verantwortlichkeit des »souveränen Subjekts« »nur vor Gott« behauptet (entsprechend auch dem Worte Bismarcks »Wir Deutsche fürchten Gott und sonst nichts auf der Welt«) oder jede »Verantwortung« darum leugnet, da er sogar, was gut und böse, heilig, unheilig usw. sei, erst durch Setzung des souveränen Subjekts »erschaffen« sein läßt (Thomas Hobbes), ist durch Johannes Bodinus zuerst formuliert, dann von Thomas Hobbes aufs äußerste gesteigert worden. Er stellt, wie unser Zusammenhang leicht ergibt, nur die Anwendung eines ausschließlich gesellschaftlichen Ethos auf die Gesamtperson (hier des Staates) dar.

2) Welches diese elementare Einheit sei – Familie oder Ehe –, sei hier nicht entschieden.

3) Dieser Satz begründet ein allgemeines Prinzip der Selbstverwaltung der Lebensgemeinschaften über die in ihrem Raume befindlichen gesellschaftlichen Interessengegensätze – wie hier nicht näher zu zeigen ist.

ebenso Güter aller Wertarten wie faktische Sozialeinheiten aller Wesensformen von sozialer Einheit umfassen müsse. Hieraus folgt indes nicht, daß es nur eine Art von Gesamtpersonen geben könne. Nur dies ist damit gesagt, daß dem Range nach übervitale Gesamtwerte unter den Sozialeinheiten überhaupt erst der Gesamtperson, also weder der Gesellschaft noch der Lebensgemeinschaft zugeordnet sind und daß die Gesamtperson in irgendeiner Weise auf alle Wertarten gerichtet und ein eigentümliches Bewußtsein von ihnen und eine Rücksicht auf sie besitzen müsse. Welche Werte aber vorzüglich einer Art von Gesamtperson zu verwirklichen übertragen sei, ist damit noch nicht entschieden. Dieses letztere aber begründet eine noch mögliche Wesensdifferenzierung in der Idee der Gesamtperson. Nicht ohne weiteres kann unter den geistigen Werten das Recht solche Differenzierung begründen, da eine rechtliche Ordnung für alle äußeren Handlungen und alle Güterverteilung, welcher materialen Wertart sie auch angehören, besteht und bestehen soll. Alle Gesamtpersonen und -personarten können daher prinzipiell Setzer und Verwalter einer positiven Rechtsordnung werden, die aber – soll sie auch gerecht sein – den Wesenssätzen, die alles mögliche Recht fundieren, zu genügen hat.[1] Wohl aber entsprechen den früher geschiedenen geistigen Kulturwerten in ihrer besonderen Abart als Gesamtwerten und der Wert des Heiligen als Gesamtheil als zu realisierenden Grundwerten zunächst zwei verschiedene Arten von Gesamtpersonen: Den ersteren die Kulturgesamtperson, die de facto Nation und Kulturkreis sein kann, dem letzteren die Gesamtperson der Kirche. Nur diese beiden Arten von Gesamtpersonen dürfen reine geistige Gesamtpersonen heißen. Nicht darf so heißen der Staat. Er stellt schon darum keine konkrete vollkommene Person dar, da er, obzwar eine Gesamtrealität geistiger Natur, nicht alle Wesensarten geistiger Akte ausübt, sondern rein für sich betrachtet, ausschließlich ein höchstes Zentrum des geistigen Gesamtwillens, und zwar des Herrschaftswillens über eine natürliche Lebensgemeinschaft (Volk) oder eine Mehrheit solcher ist. Die Werte, auf die dieser Herrschaftswille gerichtet ist, sind:

1. Setzung und Verwirklichung einer positiven Rechtsordnung für die ihm unterstehenden Lebensgemeinschaften (Gesetzgebung und Rechtsprechung),

---

1) Daß der Staat einzige Quelle des positiven Rechtes sei, daß alles Recht zur Gesetzgebung durch Korporationen, durch die Kirche usw. vom Staate erst als verliehen aufgefaßt werden müßten, ist ein bloßer Parteigrundsatz, dem weder philosophisch noch historisch irgend welche Bedeutung zukommt.



2. Beförderung, Ordnung und Lenkung des natürlichen intensiven und extensiven Wachstums der Lebensgemeinschaften und der Lebensgüterproduktion der Gemeinschaften, über die er herrscht (Realisierung der »Entwickelungswerte«), also des extensiven Wachstums durch eine militärische Organisation, des intensiven Wachstums an erster Stelle durch qualitative und quantitative Bevölkerungs- und Gesundheitspolitik,

3. Erhaltung und Förderung der Gesamt wohlfahrt der Gemeinschaft nach außen und innen (»Verteidigung« der Gemeinschaften gegen Angriffe und Verwaltung).[1]

Unter diesen drei Güterarten, die sich auf Rechtswert, Machtwert und Wohlfahrtswert zurückführen lassen, sind nur die Rechtswerte rein geistiger Natur, die zwei übrigen Grundwerte aber vitaler Natur. Auch in der Ordnung der Realisierung der den letzteren entsprechenden Güterwelten bleibt der Staat natürlich ein geistiges Willenssubjekt, das an sich selbst Wert hat. Aber das Ethos, nach dem er alle diese ihm zukommenden Grundaufgaben erfüllt, stammt ursprünglich nicht aus ihm selbst, sondern aus den hinter und in gewissem Sinne über ihm stehenden geistigen Gesamtpersonen, unmittelbar aus der hinter ihm stehenden Kulturpersönlichkeit der Nation resp. des Kulturkreises, dem er angehört, mittelbar aus der Gesamtperson der religiöskirchlichen Einheit. Nur im Falle, wo Nation und Staat so zur Deckung kommen, daß die Nation es ist, die dem Staate (nicht wie in der sog. Staatsnation der Staat der Nation) die wesentliche Einheit und Abgrenzung gibt, entspringt die Idee einer vollkommenen[2] geistigen Gesamtperson — die Idee des Nationalstaates, die, obzwar nirgends voll realisiert und nicht der Erfahrung entnommen, doch einen Maßstab für alles in dieser Richtung vorhandene bildet.

---

1) Eine positive Aufgabe, »Kultur« zu realisieren, können wir dem Staate seinem Wesen nach nicht zubilligen. Was er z. B. in dem von ihm organisierten Schul- und Erziehungswesen (dem niederen und höheren) zu leisten hat, läßt sich zum Teil unter die Aufgabe der Rechtssetzung für alle Betätigungsrichtungen der ihm unterstehenden Gemeinschaften bringen, zum Teil unter die Aufgabe der Erhaltung und Förderung der Gesamt wohlfahrt. In bezug auf die geistige Kultur im strengen Sinne hat der Staat nur die negative Aufgabe, die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu erhalten und kultur feindliche Kräfte nach innen und außen abzuwehren. Die kulturschaffenden Kräfte liegen in der Nation und im Einzelnen, nicht im Staate.

2) Vollkommen nenne ich diese personale Einheit im Gegensatz sowohl zum Staate, der an sich kein Kultursubjekt ist, wie zur Nation, die an sich kein Subjekt eines realen Gesamt willens ist.



Im Unterschiede von der Nation ist das Volk noch an erster Stelle oder vorwiegend eine reale Lebensgemeinschaft. Im Verhältnis zum Volke ist daher der Staat als eine geistige Gesamtrealität ein an Wert überragendes Gebilde. Der Staat ist also keineswegs das »organisierte Volk« (Paulsen), sondern ein höchster realer organisierender Herrschaftswille über ein Volk oder eine Mehrheit von Völkern.[1] So steht er in gewissem Sinne dem Range nach an Wert über dem Volk, aber unter der Nation[2].[3]; das erstere als Geistesgebilde, das letztere als bloße Einheit eines Herrschaftswillens. Wir dürfen dies zusammenfassend sagen, es sei der Staat zwar ein personartiges reales geistiges Gesamtsubjekt souveräner Willensherrschaft über eine Lebensgemeinschaft, er sei aber weder eine »vollkommene« geistige Gesamtperson noch eine »rein« geistige Gesamtperson. Er ist »unvollkommene« Person ebenso wie die bloße Kulturgesamtperson (im Unterschiede zum Nationalstaat) und er ist gleichzeitig eine geistig-vital gemischte personartige Realität.

Vom Staate scheidet sich die Kirche an erster Stelle dadurch, daß sie auf die Realisierung eines anderen Grundwertes bezogen ist, nämlich den des Gesamtheiles, auf alle anderen Wertarten aber nur so weit, als (gemäß ihrem variablen positiven Glaubens- und Lehrinhalt) die Realisierung dieser Wertarten die Verwirklichung des Gesamtheiles bedingt. An diesem von dem Heil Aller wohl unterschiedenen Gesamtheil in einem Liebesreich aller endlichen Personen überhaupt nimmt aber der Mensch nicht an erster Stelle teil als Glied einer Lebensgemeinschaft (Familie, Stamm, Volk usw.), auch nicht als Element einer Gesellschaft, sondern als rein geistige Individualperson schlechthin, die dann noch Einzelperson und Gesamtperson sein kann. »Verlasse Vater und Mutter und folge mir nach«, heißt darum hier die Weisung — ich füge hier hinzu: Verlasse Heimat, Volk, Vaterland,

1) Daß das Wort »Volk« einmal zur Bezeichnung der Ungebildeten und der unteren Klassen gebraucht wird (»Ein Mann aus dem Volke«, »Volkskunst« usw.), dann aber im Sinne »das bayerische Volk« usw. ist kein purer Zufall. Die Volkseinheit im letzteren Sinne ist im Unterschiede zur nationalen Einheit, die zunächst auf der Minorität der Gebildeten ruht, eben auch wesentlich von der Volkseinheit im zweiten Sinne bestimmt.

2) Im Unterschiede zur Nation, die in einer spezifischen Kulturidee letzte Einheit hat, ist »Nationalität« nur eine vorwiegende Gemeinschaft der natürlichen Sprache, die als solche noch keine spezifische Kultureinheit bedingt, aber auch nicht wie das Volk eine vorwiegende Lebensgemeinschaft darstellt.

3) Darum hat nur die Nation das sittliche Recht, die Staatsverfassung hinausgehend über diejenigen Änderungen ihrer Bestandteile, die ihre Grundsätze selbst vorsehend regeln, zu ändern d. h. das sittliche Recht auf Revolution.

Staat, Nation, Kulturkreis – gegebenenfalls – für das Gesamtheil der endlichen Personwelt. Das unmittelbare Substrat für das, was der Wesensidee nach die Kirche ist, ist daher nicht die in Lebensgemeinschaften (Familien, Stämmen, Völkern) oder in Gesellschaften oder in Staaten oder in Kultureinheiten gegliederte Menschheit, ebensowenig aber auch die Menschheit als reale Naturgattung, sondern das Reich endlicher Personen überhaupt, das größer und kleiner sein kann als diese Gattung (erst recht als der jeweilig von ihr bekannte Teil), indem es einmal auch die Verstorbenen – soweit deren Fortexistenz angenommen ist – mitumfaßt, sowie die uns etwa unbekannten personalen endlichen Wesen, indem es aber auch diese reale Gattung nur soweit umfaßt, als in ihr die personhafte Existenzform in die Erscheinung getreten ist oder doch mit positivem Grunde angenommen werden darf, daß sie es können werde. Wenn es zum Wesen der Kulturperson gehört, nach der ihr einwohnenden spezifischen Kulturgesinnung Gesamtwerke des Geistes hervorzubringen, zum Wesen des Staates aber nach dem Ethos der Kultureinheit, der er angehört, zu herrschen, so gehört es zum Wesen der Kirche zu dienen: zu dienen dem solidarischen Gesamtheil aller endlichen Personen. Sie mag dabei Herrschaftsverhältnisse in sich ausbilden; das Ganze dieser Herrschaftsverhältnisse ist doch ein Dienen am Gesamtheil. Der Staat mag Dienstschaftsverhältnisse ausbilden – deren Ganzes hat doch den Sinn, zu herrschen. Diesen Dienst zu dienen versieht sie auch dadurch, daß sie Einzelpersonen wie Gesamtperson in Gesinnung, Wille und Tat daraufhin kontrolliert, daß nichts sei oder geschehe, was dem Gesamtheil der Persontotalität widerstreitet. Dagegen bleiben in der Bestimmung, was (positiv) sein und geschehen soll, nur die Einzelpersonen als Glieder des Personreiches (nicht als Person schlechthin), nicht aber die Gesamtpersonen ihrer Normierung unterworfen. Diese bestimmen also nach ihrem eigenen, ihnen einwohnenden Ethos, was in ihrer Sphäre sein und geschehen solle. Da hierbei – wie gezeigt – der pure Staat kein eigenes Ethos besitzt, sondern solches erst aus der hinter ihm stehenden Kulturperson übernimmt und ihm zu folgen verpflichtet ist, so ist das Wesensverhältnis von Kirche und Staat so geartet, daß die Kirche den Staat nicht direkt, sondern nur durch Kontrolle des Ethos der Kultureinheit, der er angehört, hindurch kontrolliert. Direkte Kontrolle hingegen übt die Kirche ihrer Natur nach, was das Ethos[1] betrifft, ausschließlich über das Ethos der reinen Kulturpersonen aus.

1) Im früher streng definierten Sinne.



Völlig anders ist der Kirche Grundverhältnis hingegen zu den Lebensgemeinschaften und zu den Gesellschaften. Die Lebensgemeinschaft hat ihrer Natur nach kein Ethos, sondern nur Sitten und Bräuche. Diese unterliegen, soweit sie nach autonomem Entscheide der Kirche die Bedingungen des Gesamtheils des Personreiches berühren, einer direkten, nicht notwendig durch den Staat vermittelten Einwirkung der Kirche (durch positive Gesetzgebung und Jurisdiktion). Desgleichen unterliegen diejenigen Formen und Formwerte der Lebensgemeinschaft, in deren Natur und jeweiliger inneren Beschaffenheit notwendig Heilsbedingungen (nach variablem Glaubensinhalt) mitberührt werden müssen, einer direkten kirchlichen Regelung — wobei natürlich eine gleichzeitige Regelung und Normierung beider Materien (Sitte, Brauch und jene Formen der Lebensgemeinschaft) durch den Staat nicht ausgeschlossen, sondern sogar gefordert ist.[1] Formen der Lebensgemeinschaft dieser Art sind vor allem Ehe und Familie und Heimatgemeinde. Sie sind es sowohl an sich, als auch als Formen der Entfaltung und Bildung des Menschen zur möglichen mündigen Person, d. h. als die primären Faktoren der Erziehung und Unterweisung, soweit diese die Heilswerte berühren. Keinerlei direkte Einwirkung hat im Gegensatze zu ihrem Verhältnis zur Lebensgemeinschaft die Kirche zur Gesellschaft. Die soziale Einheitsform der Gesellschaft ist, durch die Lebensgemeinschaften vermittelt, denen ihre Elemente angehören, einmal dem staatlichen Herrschaftswillen, durch die gleichzeitigen Kultureinheiten aber, denen ihre Elemente angehören, dem Ethos dieser Kultureinheiten insofern unterworfen, als in der Gesellschaft nichts sein und geschehen darf, was jenem Willen und diesem Ethos widerstreitet. Abgesehen hiervon folgt indes die Gesellschaft und ihre Güterwelt ihren eigenen Gesetzen (z. B. Privatrechtsbildung, der Klassenbildung, des Wirtschaftsgüterverkehrs, der technischen Entwickelung usw.) und reicht unter diesen beiden Beschränkungen durch alle Lebensgemeinschaften, Kultur- und Staatseinheiten als ein internationales, interkulturkreishaftes, interstaatliches, intervolkliches soziales Gebilde hindurch. Die Kirche hat zu ihr also keinerlei direkten Bezug und kann erst durch die Vermittlung der Ausübung ihrer möglichen, selbst wieder direkten und indirekten Einwirkungs-

1) Natürlich kann ein positiver Enthaltungsakt dieser Regulierung sowohl seitens des Staates als der Kirche zugunsten des anderen Teiles stattfinden, doch dies ist eben ein positiver Akt.



form auf Lebensgemeinschaft, Staats- und Kultureinheit eine Bedeutung für sie gewinnen.[1]

Ein wieder ganz andersartiges Grundverhältnis besteht zwischen der Kirche und den geistigen Gesamtpersonen der Kultureinheiten. Die auf der Scheidung der geistigen Grundwerte beruhende Scheidung der Kultursachgebiete (Kunst, Philosophie, reine Wissenschaft usw.) folgen erstens je ihren besonderen allgemeingültigen Wertgesetzen (und den von ihnen abgeleiteten Normen), zweitens dem besonderen individualgültigen Wertideal der betr. Kulturperson. Auch ihre allgemeingesetzliche und für die betr. Kulturperson individualtypische Form des Wachstums und Niedergangs ist von den analogen Formen des Fortschritts und Rückschritts, den die auf die Gesellschaft bezogenen zivilisatorischen Werte besitzen (und die in bezug auf die Kulturpersonen interpersonal gelten), wesensgesetzlicher und für diese Kulturgebiete eigengesetzlicher Art. Sie bedürfen von sich aus keiner sog. »Ergänzung« durch irgendeine religiöse Realität und die Aktinbegriffe, die ihren Aufbau leisten, bedürfen keiner »Ergänzung« durch eine Form religiösen Bewußtseins. Ebensowenig aber führen sie auf irgendeinem schlüssigen Wege von sich aus zur Setzung irgendeiner religiösen Wertidee und deren Aktkorrelat. Weder die religiösen Werte überhaupt, noch die religiösen Gesamtwerte, wie sie das kirchliche Bewußtsein bestimmen, »stammen« aus den Kulturwerten resp. Kulturgesamtwerten oder einer »Synthese« solcher, noch ist die Quelle religiöser Erfahrung nur die undifferenzierte Einheit der Quelle jener Welterfahrung, die aller Kulturproduktion zugrunde liegt. Vielmehr hat Religion ihr eigenes Wert- und Seinsgebiet und ihre eigene Erfahrungsquelle, die für die Einzelperson »Gnade«, für die Gesamtperson »Offenbarung« heißt. Das Kultursachgebiet der Philosophie kann und soll noch das Wesen dieser Erfahrungsform und das Wesen der ihr korrespondierenden Objekte aufdecken. Aber weder zur Realsetzung eines solchen Objektes, noch zum positiven Gehalt, der faktisch so erfahren wird, hat sie von ihrer Erfahrungsform und ihrem Gegenstande her irgendeinen Zugang. Gleichwohl

1) Jedes bestimmte religiöskirchliche Ethos enthält stets auch eine ganz bestimmte »Wirtschaftsgesinnung« in sich. S. hierzu meine »Abhandlungen und Aufsätze« II. Band, »Der Bourgeois und die religiösen Mächte«. Aber diese Wirtschaftsgesinnung kann nur in der angegebenen indirekten Weise für die gesellschaftlichen Vorgänge bedeutsam werden. Ein direkter Eingriff der Kirche in die gesellschaftlichen Vorgänge, z. B. eine kirchliche Rechtsnormierung des Wirtschaftlebens oder eine Verbindung wirtschaftlicher Interessen mit religiöskirchlichen, widerstreitet dem Wesen der beiden Wertgebiete.



kann auch die Philosophie selbst[1] noch zeigen, daß es nicht in historischen Zufällen liegt, daß in aller bisherigen Geschichte die jeweiligen Sachstrukturformen der in den Weltanschauungen[2] von den Kultureinheiten vermeinten Welten von den Strukturformen der in den Gottesanschauungen vermeinten religiösen, d. h. als heilig geltenden Objektenreiche, vom religiösen vermeinten Ethos aber alles vermeinte Weltethos (bis in das Gesellschaftsethos hinein) nach der Sach- und Aktseite hin fundiert war, sondern daß dieses Verhältnis in dem Wesen dieser Objektgebiete und den ihnen entsprechenden Erfahrungsformen selbst (und dies auch für die Philosophie selbst noch) wurzelt.[3] Auch die soziologischen Formen, in denen Kulturproduktion (Erkenntnisbetätigung, Kunstübung) erfolgt und unter denen die Gemeinschaftsform solidarischer positiver Kooperation und die Gesellschaftsform individualistischer kritischer Konkurrenz die bisher hervorstechendsten waren, sind von dem primären Wandel der soziologischen Formen des religiösen Geistes und seiner objektiven Institutionen, d. h. der Kirche, bedingt.[4] Wenn hier vorwiegende Gemeinschaft, so auch in Erkenntnis- und Kunstbetätigung, wenn hier vorwiegende »Gesellschaft« (d. h. Sektenform in der Religion) so hier (zum Beispiel in der Philosophie) die Herrschaft der Schule

---

1) Da dies – wie ich sage – Philosophie selbst noch zeigen kann, begrenzt sie sich durch diesen Aufweis auch noch autonom selbst gegenüber der Religion und Kirche – wird also nicht etwa durch die Kirche zu dieser Selbstbegrenzung heteronom bestimmt.

2) Diesen Nachweis genau zu führen ist eine spezifische Aufgabe der Religionsphilosophie, der nur in einer besonderen Arbeit zu leisten ist.

3) Insbesondere glaube ich zeigen zu können, daß 1. alles Dasein eines Objekts von seinem Wertsein fundiert ist, 2. alle Erkenntnis eines Objekts und alles Wollen eines Projekts gemeinsam von der Liebe zur gemeinsamen Materie dieses Objekts und Projekts fundiert ist, 3. daß die geschichtlich und national variierenden Strukturen der (vermeinten) Welten der Weltanschauungen den Strukturen der herrschenden »Moralen« und die Selektionsformen der Gegebenheiten nach sog. Kategorien, den jeweiligen Liebesrichtungen folgen, 4. daß alle mögliche Weltliebe durch Gottesliebe und alle variierenden Richtungen der Weltliebe durch unabhängig variierende Richtung der Gottesliebe fundiert sei.

4) In der Gemeinschaftsform des Erkennens z. B., wie sie im Mittelalter vorwog, sind Traditionalismus (in der Dimension der Folge) und Einheit der gelehrten Sprache über die Nationen hinweg, vor allem aber der Geist, an einem gemeinsamen Erkenntnisbau zu bauen, der Zeiten und Völker überbrückt, die vorherrschenden Züge. Sie stehen in charakteristischem Gegensatz zur vorwiegend gesellschaftlichen Form des Erkennens der Neuzeit und der Herrschaft der Nationalsprachen in den Wissenschaften.



usw. Aus diesem Grundverhältnis von Kirche und Kulturgesamtperson folgt aber, es läge eine zwiefache Aufgabe der Kirche ob: Erstens jene wesentlich negative der unmittelbaren Kontrolle aller kulturellen Gesamtbetätigung und ihrer Werke in der Richtung, ob das Ethos dieser Betätigung und ob die sie leitende Vorzugsstruktur der Werte des betr. Gebietes (Stil in der Kunst, methodischer Aufbau jeweiliger Wissenschaft) den Bedingungen eines möglichen Gesamt heiles nicht widersprechen, und eine autoritative Erklärung hierüber in gegebenem Fall.[1] Zweitens die positive Aufgabe einer Inspiration aller Kulturbetätigung durch den in der Kirche als heiliger Gesamtperson investierten Geist in die Richtung auf das Gesamtheil. Diese »Inspiration« ist indes keine dem Wollen und Nichtwollen, also auch keine dem Willen irgendwelcher kirchlicher Organe unterliegende Angelegenheit, sondern eine unmittelbare Folgeerscheinung dieses »Geistes« selbst, so daß das Maß und die Art des Vorhandenseins dieser Inspiration in bestimmtem Falle vielmehr zum Prüfstein der Echtheit und Fülle jenes Geistes wird, der in einer bestimmten Kirche faktisch vorhanden ist, nicht aber irgendwelchem Ungehorsam oder der Schuld überhaupt von Einzelperson zugeschrieben werden kann. Eine Aufgabe positiver sittlicher willentlicher Leitung und Zielsetzung aber gegenüber der nach allgemeingültigem und individualgültigem Eigengesetz sich entfaltenden Kultur besitzt die Kirche wesensmäßig nicht und es ist ein ihrem Wesen widerstreitender Herrschaftsanspruch einer bestimmten Kirche, wenn sie solchen Eingriff vollzieht. Dieses Verhältnis der Kirche zur Kultur ist von jenem des Staates zur Kultur also sehr wesentlich unterschieden. Nur soweit der Rechtswert, der Wohlfahrtswert und der Machtwert sich in kulturellen Gebilden mit abspiegelt und nur soweit die kulturelle Gesamtbildung des Volkes die Realisierung dieser Staatswerte und die auf sie gerichtete Staatsgesinnung (staatsbürgerliche Bildung, Staatskunst und Amtsbildung) mitberührt, d. h. aber nicht soweit Kultur reine Kultur ist, sondern für die im Wesen des Staates liegenden Ziele brauchbar ist, hat der Staat im Verhältnis zu den konkreten Gütern der Kultur und

---

1) Das Medium solcher Korrektur, z. B. der (positiven) Wissenschaft und Kunst sollte hierbei stets die Philosophie sein, da Philosophie einerseits selbst Teil der Kultur ist, andererseits aber das Wesen aller anderen Kulturgebiete und das Wesen der Religion und Kirche zu ihrem Gegenstande hat, also in diesem Sinne (und nur in diesem) eine Art von möglichen Dialog zwischen Kirche und Kultursystem herstellt. Eine schiedsrichterliche Funktion kommt indes natürlich der Philosophie nicht zu.



Bildung eine Aufgabe. Das besagt aber in unserer Terminologie, daß er zur Realisierung von Kulturwerten als solchen keinerlei positive Aufgabe hat.[1] Um so fundamentaler aber ist die negative Seinsbedingung und die conditio sine qua non, die der Staat für das mögliche Dasein einer faktischen Kulturgesamtgüterwelt, schärfer gesagt für die mögliche Realisierung einer irgendwie abgestuften positiven Gesamtwertewelt der hinter ihm stehenden Kulturperson zu einer Gesamtgüterwelt, die weiter seine Beschaffenheit zur Beschaffenheit jener Gesamtgüterwelt besitzt.[2] Hier gelten vor allem die Sätze: 1. Daß die Freiheit und Selbständigkeit des Staates gegenüber anderen Staaten die Bedingung dafür ist, daß die hinter ihm je stehende Kulturperson ihrem eigentümlichen je vorhandenen Geiste nach, auch eine ihm entsprechende Kulturgüterwelt faktisch hervorbringe und für sie als Ganzes, und das Eigentümliche an ihr Anerkennung und adäquate Schätzung in der Welt finde.[3] Mit dem Staate also gehen zwar nicht die einzelnen Kulturwerke, die jener »Welt« angehören (oder ihre Anerkennung), noch die kulturbildende Befähigung und die geistige Eigenart dieser Befähigung der Kulturperson notwendig zugrunde — wohl aber diese eigentümliche Welt der Gesamtkultur (und ihre Anerkennung) und die Gesamtkraft, jene Befähigung und ihre Eigenart auszuwirken. Diesen Gesamtwerten aber kommt ein Eigenwert zu. 2. Da die nach außen wachsende Herrschaftssphäre des Staates den Spielraum für die Verbreitung des Kulturstiles seiner zugehörigen Kulturperson erweitert, die einschrumpfende ihn verringert, so wird zwar dieser je eigentümliche Kulturstil weder in seinem Wesen noch in seinem Werte, noch wird die geistige Befähigung der Kulturperson durch diese Vorgänge irgendwie berührt: Wohl aber wird die faktische Verteilung

1) Insbesondere auch keine Aufgabe der Inspiration. Staatskultur ist ein widersinniger Begriff und auch von »Kulturstaat« sollte man nicht reden.

2) Von der Bildung der Einzelperson als Individuum ist natürlich hier überhaupt keine Rede. Wie sie ganz unabhängig möglich ist vom Staate und ihr So- und Anderssein von der Beschaffenheit des Staates, so hat sie auch einen vom Stande der jeweiligen Gesamtkultur ganz unabhängigen Wert.

3) Für die zivilisatorischen der Gesellschaft entsprechenden Güter gilt dieses Verhältnis keineswegs. Diese Güterart kann auch von Sklaven beliebig gefördert werden und auch die Befähigung für ihre Förderung ist von dem Freiheitsbewußtsein, ein freier Bürger in einem freien Staate zu sein, keineswegs abhängig. Außerdem sind diese Werte wesenhaft international und interstaatlich, die sie hervorbringenden Menschen aber nach ihrer nationalen Zugehörigkeit prinzipiell durcheinander vertretbar.



jener Stile von Gesamtwerten auf reale Güterwelten, wie sie der Historiker schon als gegeben vorfindet, durch diese Vorgänge wesenhaft bestimmt. Dieser je verschiedenen Realisierung und Verteilung möglicher Kulturstile zu und in realen Güterwelten kommt aber je ein selbständiger (positiver oder negativer) Wert zu, der vom Wert des Inhalts dieser Stile ganz unabhängig ist. 3. Die innerhalb eines Staates gegebenen Herrschaftsverhältnisse zwischen den Lebensgemeinschaften bestimmen mit, welche besonderen in der zugehörigen kulturellen Gesamtperson liegenden Aktrichtungen ihres Geistes sich in faktischem Kulturwerk explizieren, gleichzeitig aber die Auswahl dessen, was an möglichem »Geschmack«, möglicher Gesamtanerkennung einer Erkenntnis und nationaler Wissenschaftsform zur wirklichen wird. 4. Gesamtwohlfahrt ist wesenhaft Daseins-, nicht Soseinsbedingung der nach den beiden ersten Bedingungen (nach Maßgabe ihrer Folge) bereits seligierten möglichen, d. h. nach der Beschaffenheit der Kulturgesamtpersonen und ihrer eigenartigen Wertewelt möglichen Kulturgesamtgüter. 5. Die auf Kulturgüter gehenden, vom Staate gesetzten Rechtsformen bestimmen mit die Verteilungsform der Anteilnahme der Staatsbevölkerung an der Gesamtkultur. Der Staat wird aber diese ihm wesenseigentümliche Leistung für die Kultur-verwirklichung um so besser leisten, je weniger er eine selbständige Leitung und Führung der Kulturgesamtbetätigung oder auch nur eine Inspiration derselben beansprucht; auch je weniger er im Verhältnis zu anderen Staaten direkte Kulturpolitik (anstatt Machtpolitik) treibt, und je weniger im Verhältnis zu seiner Bevölkerung die Herrschaftsverhältnisse seiner Lebensgemeinschaften nach Kulturgesichtspunkten (Bildungsverbreitung) (anstatt nach dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit[1]) ordnet. Auch hier haben wir also wieder den Fall, daß die mögliche Realisierung eines gewissen Wertes an die Bedingung geknüpft ist, daß er nicht unmittelbar intendiert werde. –

Im Wesen der Arten der Gesamtpersonen (und der übrigen sozialen Einheiten) gründen nun aber auch gewisse apriorische Sätze über ihre Mannigfaltigkeit. Erinnern wir uns der Sätze, die wir im Teil I dieser Abhandlung über die Einfachheit und die Teilbarkeit der Wertmodalitäten, resp. die in ihrer Natur selbst gelegene Fähigkeit, als identisch gemeinsame erlebt zu werden, fanden und sehen wir, was aus diesen Sätzen und den eben über die Wertbezogen-

1) D. h. nach Maßgabe der Bedeutung der Lebensgemeinschaften für das Staatsganze ihnen gleiche resp. ungleiche politische Rechte zu erteilen.



heit der sozialen Einheitsformen gewonnenen Sätzen folgt. Die in der Rangordnung der Werte höchste Modalität, das Heilige als Personwert, das »Heil« als Gesamtpersonwert, d. h. das (solidarische) Gesamtheil ist gleichzeitig die unteilbarste und eben darum mit-teilbarste der Wertmodalitäten. Darum kann auch die Gesamtperson, die auf das Gesamtheil bezogen ist, ihrem Wesen nach nur *eine* sein. Die Einheit[1] der Kirche bei gleichzeitiger möglicher Vielheit schon der Gesamtkulturpersonen (erst recht der übrigen Gesamtpersonen) ist also ein apriorischer Satz. Der solidarische Einschluß *aller möglichen endlichen* Personen in mein Heil und meines Heiles in das Heil aller endlichen Personen liegt im Wesen einer Gesamtintention, die auf den Wert aller Dinge in der absoluten Seins- und Wertsphäre gerichtet ist.[2] Dahingegen gehört eine *Vielheit* von Kulturgesamtpersonen überhaupt zum Wesen dieser Personart überhaupt – sowohl eine gleichzeitige als sukzessive Vielheit (in Kulturkreisen, Nationen und Kulturzeitaltern). Diese Vielheit liegt also nicht in Faktoren, die wie Rasse, Milieu, Volkstum usw. die bloße Darstellung der Kulturidee hemmen und durch Geschichte und möglichen Fortschritt der Methoden und sozialen Organisationen überwindbar gedacht werden können. Sie liegt im *Wesen* der Kulturidee selbst. Die Idee einer Vielheit je individueller Kulturgesamtpersonen als Träger individueller Gesamtkulturwerte ist eine konstitutive Idee für diese Wertart. Die Idee also *einer* sog. »Weltkultur« ist nicht etwa ein (obzwar »utopisches«) Ziel, das sich unser Geist für irgendeine Form der Geschichte setzen dürfte, sondern eine apriori »widersinnige« Idee.[3] Noch um einen Grad widersinniger als die Idee einer Welt*kultur* ist aber die Idee des Welt*staates*, wie ihn Kant aus seinen Voraussetzungen fordern mußte. Da jeder Staat seinem Wesen nach eine einheitliche Kulturperson zum Hintergrund seiner möglichen Existenz und seines Ethos hat[4], die Kulturperson als Einheit aber auch eines *Staates* als Einheit

1) Die »Einheit«, die der Vielheit entgegengesetzt ist, darf nicht mit der Zahl 1 verwechselt werden; denn die Zahl ist erst ein Maß der Vielheit.

2) Vgl Teil I.

3) Von Kulturkreis rede ich da, wo zwar eine identische Struktur des Weltanschauens und der ihr entsprechenden Seinsformen sowie ein identisches »Ethos« noch vorliegt, aber jenes reflexive Bewußtsein *von* dieser Identität noch nicht ausgebildet ist, das die Nation charakterisiert. Existenz einer Gruppe als Nation setzt immer eine Zugehörigkeit dieser Gruppe zu *einem* »Kulturkreis« voraus, so daß es niemals mehr Nationen als Kulturkreise geben kann.

4) Dies braucht keine Nation, es kann auch ein Kulturkreis sein.

zu ihrer Existenz nicht bedarf, so liegt es im Wesen beider Arten von Gesamtpersonen, daß die Vielheit der Staaten größer ist wie die Vielheit der Kulturpersonen.[1] Auch aus der Teilbarkeitsart der Sachwerte, auf die der Staat wesensbezogen ist, folgt unmittelbar dasselbe. Denn diese Werte sind trotz der Geistigkeit des Staates selbst wesentlich solche der vitalen Wertreihe. Ganz analoge Vielheitsverhältnisse gelten aber weiterhin für Staat und Volk, resp. Gruppen von vorwiegender Lebensgemeinschaft[2] überhaupt, und im Grenzfall von Lebensgemeinschaft und Gesellschaft, das Letztere insofern, als es in der Gesellschaft nur ebenso viele »reale« Einheiten gibt als Einzelpersonen. Eben weil die Gesellschaft überhaupt keine Gesamtrealität ist, kann sie selbst und können ihre Untereinheiten (z. B. die Klassen) durch alle sonstigen Gesamtrealitäten hindurchreichen und ist sie ihrer Idee nach als künstliche Einheit wieder die Idee einer Sache, die nur eine sein kann. Die Werte, auf die Gesellschaft bezogen ist, aber sind die teilbarsten und unmitteilbarsten von allen; ja für sie gibt es überhaupt kein mögliches Miteinandererleben, da nur Jeder seine Annehmlichkeitsempfindungen und sein Interesse haben kann, wie viele es dabei auch sein mögen, die hierbei gleiche Empfindungen und gleiche Interessen besitzen. Diese Gleichheit schafft niemals eine Solidarität, sondern im höchsten Falle ein auf Kontrakt beruhendes Zusammenwirken Vieler zur Realisierung eines Zweckes.

Nach diesen Hauptsätzen der (hier nicht ausgebauten) sozialen Mannigfaltigkeitslehre bestehen nun aber auch bestimmte Wesensverhältnisse im Untereinander und Ineinander der Sozialeinheiten. Die eine Kirche ist ihrer Natur nach eine ebensowohl übernationale[3] (und überkulturkreishafte) als gleichzeitig eine allen möglichen Kulturkreisen und Nationen immanente Gesamtperson. Sie ist also in dem bestimmten positiven Sinne nichtnational, daß sie

1) Der vollkommene Nationalstaat ist bei den wesentlich kontinuierlichen Übergängen zwischen sozialen faktischen Kultureinheiten und den wesentlich diskontinuierlichen zwischen den Staaten (keine Person kann zwei souveränen Staaten angehören!) notwendig nur eine Leitidee und keine Realität. Aber auch bei vorgestellter Aufteilung der Menschheit in lauter vollkommene Nationalstaaten bliebe unser Satz wahr, da es auch Kulturkreise gibt.

2) Man kann sich einen Staat mit einer Vielheit von Lebensgemeinschaften denken – keine Lebensgemeinschaft aber ohne Zugehörigkeit zu einem Staat überhaupt. Die mögliche Vielheit der Lebensgemeinschaften ist also größer wie die mögliche Vielheit der Staaten.

3) Eine Nationalkirche ist also eine apriori widersinnige Idee.



gleichzeitig übernational und gleichwohl allen Kulturgesamtheiten real einwohnend ist. Dahingegen ist die Gesellschaft, die mit der Kirche das formale Moment der potentiellen Einheit = Nichtvielheit (in obigem Sinne) und des Nichtnationalen teilt, ebensowohl unternational als international[1], d. h. nicht wie die Kirche jeder Nation und jedem Kulturkreis, sondern keiner Nation und keinem Kulturkreis immanent. Formal, also der Gesellschaft ähnlich, ist die Kirche gleichwohl das extremste Widerspiel, das sich zur Gesellschaft überhaupt denken läßt. Hier Solidarität, — dort Vertrag und Konvention, hier eine Gesamtperson, dort eine Summe Einzelner, hier ein Gesamtheil, dort die sich zufällig deckenden oder schneidenden Interesseneinheiten Vieler.

Übernational und gleichzeitig national immanent ist aber auch noch die (unvollkommene) Kulturperson des Kulturkreises gegenüber den Nationen, prinzipiell überstaatlich und staatlich immanent die Nation gegenüber dem Staat; überstaatlich und staatlich immanent ist selbstverständlich (aber gleichzeitig nur durch Nation resp. Kulturkreis vermittelt) auch die Kirche gegenüber dem Staat.[2] Da die Kirche zugleich eine innerstaatliche Institution ist, so hat auch der Staat Recht und Pflicht, seine Selbständigkeit in allen staatlich-kirchlich »gemischten« Angelegenheiten zu wahren (das ius circa sacra), aber auch die Pflicht, die Kirche gegen Angriffe auf die von ihr vertretenen Gesamtwerte und -güter zu schützen. Den Lebensgemeinschaften (z. B. den Völkern) endlich sind Kulturkreis, Nation, Staat und Kirche gemeinsam übergeordnet und eingeordnet, die letzteren also auch prinzipiell übervolkliche und doch den Völkern immanente Gebilde.[3]

Eigentümliche Wesensbeziehungen endlich haben die sozialen Einheiten auch zum Gehalt der räumlichen und zeitlichen

---

1) In der internationalen Gesellschaft wurzelt aller Internationalismus, den man mit Recht den »formalen« zu nennen pflegt: dazu gehört der rein formale Teil des sog. Völkerrechts (der von dem »Völkerrecht« eines Kulturkreises, z. B. Europa wohl zu scheiden ist), das internationale Privatrecht sowie alle formal internationalen Konventionen über Maß, Gewicht, Münze usw., sowie alle internationalen »Abmachungen« hinsichtlich Unternehmungen technischer und exaktwissenschaftlicher Natur über Zeichen, Terminologien, Kommunikationswesen usw.

2) Eine Staatskirche ist also unter der Voraussetzung des Monotheismus eine widersinnige Idee, desgl. widersinnig die Theokratie und wiederum eine Kirche, die zugleich Staat wäre oder über Staaten zu herrschen beanspruchte.

3) Vgl. hierzu, was ich im Januarheft (1916) des Hochlandes über diese Grundbeziehungen der Verbandseinheiten ausgeführt habe.



Mannigfaltigkeit. Jede Lebensgemeinschaft hat eine für jedes Glied noch als gemeinsam überschaubare und gemeinsam spürbare Gesamtumwelt, an das sie in ihrem Lebensgefühl und ihrem vitalen Streben, aber auch objektiv physiologisch so angepaßt ist, daß die Versetzung eines Gliedes der Gemeinschaft in eine andere Umwelt auch ohne objektives Wissen um diese Tatsache als »Sehnen nach«, »Verlangen nach« einer bestimmten Qualitätsfärbung erlebbar wird. Diese Umwelt heißt je nach der Art und Komplikation der Lebensgemeinschaft »Wohnung« (Familie), »Heimat« (Gemeinde), »Vaterland« (Volk).[1] Werden die Werte und Unwerte aller Art, auf die jenes sich erst bei Veränderung der Gesamtumwelt sich bewußt abhebende Sehnen, Verlangen abzielt, besonders herausgehoben und auf sie fundiert das Ganze erfaßt, so entspringen je die Liebe zur Scholle (resp. zum »Zelt«, zum »Haus«), die Heimatliebe, die Vaterlandsliebe.[2] Dahingegen gehört zum Staate wesentlich, freilich nicht etwa seine Einheit durch natürliche Bestimmungen des Rauminhalts fundierend, wohl aber als durch den Staat selbst gesetzter Spielraum seines Herrschaftswillens ein in jedem seiner Daseinsmomente abgegrenztes sog. »Territorium«. Es ist diejenige feste Oberfläche, die zur gemeinsamen Umwelt der vom Staate beherrschten Lebensgemeinschaften als objektives Körperkorrelat gehört.[3] Umwelten können noch ineinander greifen; Territorien nicht; sie schließen sich aus, wie jedes Stück Raum jedes

---

1) Vgl. mein Buch über Sympathiegefühle über Heimat und Vaterland.

2) Diese Liebesarten sind vom positiven Wertgehalt der Umwelt an sich ganz unabhängig. D. h. man liebt seine Heimat, sein Vaterland nicht, weil es »schönes« oder »fruchtbares« oder »reiches« Land ist usw. usw., sondern das betr. Land nur darum, weil es Heimat, weil es Vaterland ist. Die vitale Gefühls- und Strebensgrundlage dieser Liebesarten ist sicher auch den höheren Tieren bereits eigen.

3) All dies gälte auch z. B. für eine staatlich gegliederte wandernde Horde oder eine Gruppe, die dauernd auf Schiffen auf dem Meere ihr Leben führte. Im ersten Falle würde das Territorium zwar fortwährend wechseln, aber doch bestehen. Im zweiten Falle bildeten die Schiffsböden das Territorium. Der häufig gemachte Versuch, die Wesensnotwendigkeit eines Territoriums für einen Staat zu leugnen, erscheint uns aussichtslos. Konsequent zu Ende gedacht führte er zum Anarchismus, d. h. zu einer Auflösung des Staates in Gesellschaft, die nur in rechtlichen Vertragsbeziehungen ihre Existenz hat. Wohl aber können die Territorien mehrerer Staaten sich in dem Falle decken, daß eine Mehrheit von Staaten zu einem sog. Bundesstaat geeint sind, so daß das Territorium des Gliedstaates gleichzeitig Teilterritorium des Bundesstaates ist. Auf die Frage, ob der dann nicht mehr souveräne Gliedstaat noch Staat zu nennen sei und das Problem des Bundesstaates überhaupt sei hier nicht eingegangen.

andere Stück. Die Kulturgesamtpersonen, Nation und Kulturkreis bedürfen hingegen weder einer Umwelt noch eines Territoriums. Ihre Gliedpersonen können Wohnort, Heimat, Vaterland, Staat noch wechseln, ohne aus ihrer nationalen Verbandseinheit herauszutreten. Eben darin bewährt sich die Nation als überwiegend geistige Realität. Und doch kann man nicht sagen, daß die Kulturperson schlechthin Ubiquität besitze. Sie besitzt doch wesentlich einen besonderen, in jedem Augenblick bestimmten raumartigen Wirkspielraum — dies aber so, daß sich die Wirkspielräume einer Vielheit von Nationen in denselben objektiven Raumstücken (und ihrem Gehalt) schneiden können, ohne sich wie Territorien auszuschließen und ohne anderseits gleich Umwelten mit der Wanderung der Leiber der Gliedpersonen durch diese Wanderung notwendig zu wechseln. Die Kirche als reine vollkommene Gesamtperson, in der das Heil aller endlichen Personen solidarisch ist, hat darin eine ganz eigenartige Beziehung zum Raume, daß ihr Wirkspielraum sowohl überräumlich als innerräumlich ist, das Erstere, da sie in allen endlichen Personen auch die Klasse derer, die (gegebenenfalls) Nichtmenschen sind (Idee des Engels) sowie die gestorbenen Personen mitumfaßt und diese mit allen lebenden innerräumlichen endlichen Personen zu einer solidarischen Einheit zusammenfaßt. Demgemäß fehlen ihr ihrem Wesen nach die für Lebensgemeinschaft, Staat und Nation wesentlichen Bestandstücke einer besonderen Umwelt, eines besonderen Territoriums und eines besonderen räumlichen Wirkspielraumes. Wohl aber heiligt sie jedes mögliche Territorium, das eine endliche Person betritt, jede Umwelt und jeden Wirkspielraum.[1] Gerade darum aber, weil es das Reich endlicher individueller Personen überhaupt ist, das die Kirche umfaßt, ist es nicht notwendig, daß eine ihrer positivgeschichtlichen Gestalten im selben Sinne die ganze »Menschheit« umfassen müsse, wie es die »Gesellschaft« tut. Eine historische positive Kirche soll daher nicht in die gefährliche, jede Kirche von ihrem wahren Wesen abführende Richtung tendieren, sich selbst so gestalten zu wollen (ihren Glaubensgehalt, ihre Ethik, ihre Einrichtung), daß sie die »ganze Menschheit« umfassen könne. Solche Tendenz führt notwendig zu einer falschen, verderblichen Anpassung der Kirche an die »allgemeinmenschliche« Natur einer religiös noch nicht umgebildeten Menschheit, und anstatt alles Menschliche nach Maßgabe seiner je vorhandenen Anlagen

1) Dies schließt nicht aus, daß die besonderen Orte, an denen sich ihre Wirksamkeit für das Gesamtheil vorzüglich manifestiert (als da sind »Kirchen«, »heilige Stätten« usw.), noch einen bes. Wertcharakter des »Heiligen« annehmen, der mit jener allgemeinen Heiligung noch nicht gegeben ist.



zu erheben in die Sphäre der Liebessolidarität aller endlichen Personen, würde eine Kirche, die obiger Tendenz folgt, vielmehr selbst schließlich zuerst in die Sphäre der Gesellschaft und schließlich der Masse versinken, und sich von ihrem wahren Ziele wegbewegen. Nicht einmal die Voraussetzung, es müsse notwendig Jeder, der im Sinne der natürlichen Gattung ein »Mensch« sei, auch eine individuelle Person sein, d. h. zu ihrem Spielraum gehören, oder es müsse notwendig ein solcher ihren Lehrinhalt auch verstehen können, darf die Kirche apriori machen.[1] Das ist abhängig von ihren Missionserfahrungen und kein apriorischer Satz.[2] Ganz anders steht es in dieser Hinsicht mit der Gesellschaft. Da sie diejenige Sozialeinheit ist, die alle anderen Sozialeinheiten zu durchqueren vermag, hat auch sie keinerlei andere räumliche Gebundenheit als diejenige, die ihr der Aufenthaltsort von Wesen setzt, die Verträge über Materien eingehen können, die ihre jeweiligen Einzelinteressen und die wesenhaft singulären Werte des Angenehmen und Nützlichen berühren. Da Gesellschaft in der Geltung dieser Vertragsbeziehungen ja allein besteht, hat sie selbst einen unräumlichen Charakter und nur insofern die Ideen von Gesellschaft und Vertrag, Lebensgemeinschaft überhaupt voraussetzen, nimmt sie an der Umwelt der weitesten Lebensgemeinschaft, die zwischen so gearteten Wesen besteht, indirekt teil. Diese Lebensgemeinschaft aber ist die Menschheit als eine reale Gattung, die von der Summe der Menschen und vom Begriff Mensch natürlich verschieden ist. Ihre Umwelt ist die Erde. Die Gesellschaft ist somit, nach der Sphäre ihres räumlichen Spielraums hier angesehen, die irdische Sozialeinheit katexochen.

Analoge Wesensbeziehungen bestehen zwischen den Sozialeinheiten und der Zeitlichkeit ihrer Seins- und Wirksphäre. Wie groß oder klein auch die objektive Zeit sei, die eine faktische Sozialeinheit erfülle, so gibt es doch einen wesensnotwendigen Anspruch auf eine größere oder kleinere Dauer, den jede Sozialeinheit im Verhältnis zu anderen notwendig zu eigen hat. Wir sahen im 1. Teile dieser Abhandlung, daß in der Natur der Wertmodalitäten selbst eine je eigene »Dauerhaftigkeit« gelegen war und daß die je höheren Werte auch die dauerhafteren Werte sind. Schlechthin dauerlos ist die Sozialeinheit der Gesellschaft. Im Gegensatz zu allen anderen sozi-

1) Das faktische Maß, in dem eine Kirche die Menschheit umfaßt, besagt für die Frage, wieweit das Wesen der Kirche in ihr möglichst rein exemplifiziert werde, also gar nichts.

2) Im höchsten Falle könnte es ein Satz sein, der ihrer positiven Glaubenslehre angehört, nicht aber der Philosophie.



alen Einheiten mit Wertbezug hat sie keine zeitliche Dimension ihrer Existenz; sie umfaßt mithin immer nur die je gleichzeitig lebenden Menschen. Es gibt ja keine Verträge mit Toten[1] oder Zukünftigen. Vertragsgeltung (nicht nur Vertragsabschluß) setzt gleichzeitige Existenz der Vertragssubjekte voraus – wie immer dabei der Vertragsinhalt Bestimmungen für zukünftiges Geschehen oder Nichtgeschehen treffen mag. Dahingegen besitzen die Lebensgemeinschaften wesenhaft eine Dauer, die über die Dauer der Existenz ihrer Gliedpersonen hinausragt. In Familie, Stamm, Haus, Volk lebt ein je eigentümlicher »Geist« (Liebe und Haß, »Vorurteile«) und Wille, der gegenüber der diskreten Zeiterfüllung der Glieder der Gemeinschaft Kontinuität besitzt[2], der selbst und dessen jeweilige Struktur einen Wert oder Unwert besitzt, der vom Werte der Summe der Akte der Glieder verschieden ist. Der Staat wiederum ist seiner Natur nach dauerhafter als die Lebensgemeinschaften, die der Sphäre seines Herrschaftswillens entsprechen, der Kulturkreis und die Nation dauerhafter als der Staat, die Kirche aber dauerhafter als Nationen und Kulturkreise. Es ist gleichzeitig eine wachsende Konzentration, Aufbewahrung und Vertiefung des Sinnes der zeitlich getrennten Gesamtakte der realen Sozialeinheiten, welche die Reihe in der Richtung Lebensgemeinschaft ⟶ Kirche zeigt, als würde das Gesamterlebnis der niedrigeren Form in der höheren aufbewahrt und für das Gesamterleben des Personreiches nach seinem Werte gesichtet. Ausschließlich die Kirche ist es hierbei, deren Stiftung nicht nur, sondern deren Sphäre auch gleichzeitig überzeitlich und innerzeitlich ist. Ihr Anspruch auf »ewige« Dauer gehört daher zu ihrem Wesen. Dahingegen gehört der historische Wechsel der Kulturgesamtpersonen und der von ihnen umspannten Kulturgüterwelten zum Wesen dieser Gesamtexistenzen. Eine »ewige Nation« ist schon widersinnig (nicht nur real »unmöglich«), noch mehr ein »ewiger Staat«.[3],[4] In-

---

1) Auch der Erbvertrag wird im Augenblick des Todesfalles des einen Partners nicht ein Vertrag zwischen einem Lebendigen und Toten, sondern bestimmt nur seinem Gehalt nach im Todesfalle des einen Vertragschließenden für den anderen Teil eine bestimmte Leistung.

2) Eine Kontinuität desselben Wesens, die ein Lebensgefühl gegenüber den wechselnden sinnlichen Gefühlen besitzt.

3) Eine fälschliche Annahme solcher führten auch zu einem tödlichen Konservativismus, der die volle Explikation der inneren Möglichkeiten des kultur- und staatsbildenden Geistes selbst hemmen müßte. Jede bloße Staats- und Kulturethik ist daher eo ipso »reaktionär«. Es besteht vielmehr ein sittliches Recht sowohl der Kulturrevolution, als der Staatsrevolution – der



dem es der Staat mit wesentlich »zeitlichen« Gütern zu tun hat, nimmt auch seine Existenz notwendig an dieser Zeitlichkeit teil; und dies in einem wesentlich anderen Sinne als die Existenz der Kulturperson. Kulturgesamtperson und Staat stehen daher in dem Grundverhältnis, daß die erstere den letzteren »überleben« kann, daß sie mit dem Zusammenbruch ihrer staatlichen Organisation oder ihrer Organisation nicht mitverschwinden muß, ja gegebenenfalls im Zusammenbruch ihres Staatsgefüges die neuen Gefüge durchwirkt, die an ihre Stelle treten.

Wie reich und mannigfaltig die Gliedschaften nun aber auch sein mögen, in denen jede Person dem Ganzen des sittlichen Kosmos eingeflochten ist, wie mannigfach hierdurch auch die verschiedenen Richtungen der Mitverantwortlichkeit, durch die sie an dieses Ganze, seinen Gang und seinen Sinn gebunden ist, – niemals geht sie doch in diese Gliedschaften auf, niemals auch ihre Selbstverantwortlichkeit in lauter Mitverantwortlichkeiten, niemals ihre Pflichten und Rechte in jene Pflichten und Rechte, die ihr aus ihren Gliedstellen erwachsen (Familienpflicht, Amtspflicht, Berufspflicht, Staatsbürgerpflicht, Standespflicht usw. usw.). Hinter allem Erleben, das in diese Gliedstellen eintritt und hineinreicht, durch ihre jeweilige Ausfüllung die Person als Ganzes hemmt oder fördert, spürt jeglicher noch (in irgendeinem Maße), so er sich das Ganze dieser Gliedstellen und sein Sein darin zur klaren Anschauung zu bringen sucht, noch ein eigentümliches Selbstsein über dieses Ganze hinaus ragen desgl. Selbstwert, Selbstunwert, in dem er sich (deskriptiv gesagt) einsam weiß. Dasjenige aber, was jedem in dieser Wesensform möglichen Selbsterlebens zur Gegebenheit kommt, nenne ich die »intime Person« und scheide sie ausdrücklich vom Erlebnisgehalte aller Formen des Selbsterlebens, die im ausdrücklichen oder doch irgendwie mitgegebenem Hinblick auf das bloße Trägersein

ersteren aus einer neuen Stufe des religiösen und kirchlichen Gesamtbewußtseins heraus, der letzteren aus einer neu gewordenen Kulturidee heraus.

4) Was das sehr eigenartige (wenig erforschte) Verhältnis der Idee des Fortlebens der Person überhaupt über den Tod zur Idee des Fortlebens der Einzelperson über ihren Leib und der Idee des Fortlebens der Gesamtperson über ihre Gliedperson betrifft, vgl. meine Arbeit: »Vom Tode und vom Fortleben« (Leipzig 1916). Der große und tiefgehende Gegensatz, der zwischen Leibniz (Herder) und Kant in der Frage bestand, ob der Sinn aller sittlichen Entfaltung primär in einer über das Leben hinausreichenden Bewegung unendlicher Vervollkommnung der individuellen Einzelseele oder in der Hingabe dieser an die sie im irdischen Leben überdauernden Gesamtpersonen bestehe, wird hier tiefer untersucht.

irgendeiner Gliedpersonschaft überhaupt erfolgen, d. h. der sozialen Person. Dann können wir sagen, daß jede endliche vollkommene Person eine Intimsphäre und eine Sozialsphäre hat. Auch die Gesamtperson hat diese beiden Sphären. Es ist z. B. ein Unterschied, wie sich eine Nation selbst als isoliertes Gebilde erlebt und wie sie sich als bloßes Glied im Reiche der Gesamtpersonen erlebt; und dasselbe gilt für eine Familie, eine Ehe usw. Nur gilt, daß zwar nicht dieser Wesensunterschied im Selbsterleben, wohl aber seine faktische Anwendung für Personen, die selbst schon Gesamtpersonen sind, relativ ist, da jede Gesamtperson sowohl Gegenglied der intimen Personsphären ihrer Glieder ist, als Subjekt einer intimen Person. Nur für die Einzelperson ist die Scheidung auch in der Anwendung eine absolute;[1] ihre intime Person ist nicht wieder Gegenglied einer Einzelperson, sondern intime Person schlechthin. Nur die absolute intime Person ist es, die an einer Sozialverbindung mit anderen Personen (durch die Vermittlung einer Gesamtperson) keinen möglichen Anteil mehr hat. So steht sie innerhalb des Gesamtreiches endlicher Personen gleichsam in absoluter Einsamkeit[2] – eine Kategorie, die also ein unaufhebbares Wesensverhältnis negativer Art zwischen endlichen Personen ausdrückt. Diese Einsamkeit kann sich bei verschiedenen Personen mit ganz verschiedenem

1) Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß die Verschiedenheit von intimer und sozialer Person, so wenig sie mit Einzel- und Gesamtperson, so wenig auch mit dem Unterschiede Psychisch-Physisch noch mit dem Unterschiede der Individualität Mensch zum Gattungsexemplar (irgendeiner Form) irgendetwas zu tun hat. Die Person hat leiblich wie psychisch ihre intime und ihre soziale Sphäre und die Individualität ist ebensowohl soziale wie intime Individualität. Es ist nebenbei gesagt ein Grundirrtum Bergsons, die intime Person teils mit der Individualität, teils gar mit dem Psychischen überhaupt verwechselt zu haben; ein Irrtum, der für die Ethik den grundfalschen Gedanken zur Folge hätte, daß der Mensch erst dadurch Person würde, daß er aus aller erlebten Sozialbeziehung im Erleben heraustrete, um so mehr aber sich der Richtung auf das Tote und Mechanische zu bewegte, als er Glied der sozialen Einheiten ist. Dieser Irrtum ist nicht minder groß als der entgegengesetzte, z. B. Hermann Cohens, der die Personhaftigkeit eines Menschen überhaupt erst durch seine Eigenschaft als Rechtssubjekt in einem möglichen Sozialzusammenhang gegründet sein lassen will.

2) Mit objektivem »Alleinsein« hat die Einsamkeit so wenig zu tun, daß sich das Gefühl der Einsamkeit sogar weit häufiger mitten in der Gesellschaft ja in den relativ intimsten Gemeinschaftsbeziehungen (Freundschaft, Ehe, Familie) am reinsten einfindet. Denn erst hier wird die absolute Grenze der Selbstmittelbarkeit der Person an eine andere am eindringlichsten ermessen. »Einsam bin ich, nicht allein« unterscheidet die bekannte Preciosastelle.

Erlebnis**gehalt** erfüllen; sie kann für Interesse und Aufmerksamkeit Einzelner wie ganzer Zeiten entschwinden — ihre **Sphäre** ist doch notwendig vorhanden und als Sphäre auch immer in einem verschiedenen Grade miterlebt. Es ist daher widersinnig anzunehmen, daß die Sphäre der Einsamkeit durch mögliche historische Veränderungen (steigende Vergesellschaftung und Solidarität), in den Sozialbeziehungen je könnte völlig aufgezehrt und zum Verschwinden gebracht werden. Da sie eine soziale **Wesens**kategorie ist, ist solches ganz ausgeschlossen. Nur Verschiebungen des Erlebnisgehaltes, der in der typischen Einzelperson einer bestimmten Entwickelungsstufe der sozialen Bildungen diese Daseinsform der Person gleichsam besetzt, mögen in reichlichem Maße stattfinden. Nur eine einzige Gemeinschaftsbeziehung schließt die Einsamkeit **nicht** aus: Das ist die Beziehung auf Gott, der seiner Idee nach weder Einzel- noch Gesamtperson ist und in dem Einzel- und Gesamtperson selbst noch solidarisch sind.[1] In Gott und in ihm allein mag sich daher die intime Person noch ebensowohl gerichtet als geborgen wissen. Auch dieses aber vermag sie nicht, ohne gleichzeitig (zum mindestens »in Gott«) ihrer Solidarität mit der Gesamtperson **überhaupt** und an erster Stelle mit der Kirche indirekt inne zu werden, und es wäre nicht Gott, sondern nur ein Täuschungsgegenstand des höchsten Wesens, d. i. ein Scheingott, würde **diese** Gewißheit fehlen. Daß hingegen die Einzelperson »nur« und »ausschließlich« fundiert auf dieses ihr einsames Gottesverhältnis — also erst auf diesem »notwendigen« Umwege — sich der Idee der Solidarität zu bemächtigen hätte, das wäre eine Lehre, die mit der (unberechtigten) Leugnung der **Wesens**idee der Kirche selbst zusammenfallen würde.[2]

1) Die Mystik (s. z. B. die Schriften Meister Ekkeharts) pflegt **dieses** Wesensverhältnis jeder Person zu Gott in seinem Range so zu übersteigern, daß die Idee des in der Kirche dargestellten solidarischen Heils gleichsam auf den zweiten Rang gesetzt und hiermit auch die Erfahrungsquelle, die in der historischen Gesamtoffenbarung für die religiösen Objekte liegt, gegenüber jener der sog. inneren Erleuchtung und Begnadung der intimen Person an Wert zurücktritt. So wenig man nun aber eine besondere religiöse Erfahrungsquelle für die intime Person leugnen darf — so man nicht ihr Wesen leugnen und auflösen würde —, so wenig entspricht dieses »mystische« Unterordnungsverhältnis der **wahren** Rangordnung der religiösen Werte und ihrer Erfahrungsquellen.

2) Es gibt viele Arten solcher Leugnung. Sie liegt z. B. historisch ebensowohl in der (konsequenten) Gnadenwahllehre als in der Lehre von der Rechtfertigung nur durch den Glauben impliziert. Denn nach beiden Lehren ist die solidarische Liebes- und Heilsgemeinschaft kein gleichursprünglicher und gleichnotwendiger Weg zu Gott wie der unmittelbare Verkehr der intimen



Ein analoges Wesensverhältnis aber besteht auch für die relativen intimen Gesamtpersonen (mit Ausnahme der Kirche) in ihrem Verhältnis zur Gottesidee. Die Kulturkreise und Nationen[1] haben in ihrer intimen Seins- und Wertsphäre nicht *ausschließlich* einen durch die Kirche vermittelten Bezug zu Gott, sondern *auch* einen unmittelbaren Bezug. Sie erleben dieselben religiösen Objekte – und zwar je vollkommener und adäquater sie diese erleben – in der Färbung, die der Individualität *ihres* Gesamtgeistes entspricht, und sie wissen sich insofern *unmittelbar* auf die Gottheit bezogen. Der Kirche als Sozialperson kommt kein Recht zu, diese Färbungen als rechtmäßige und religiös wertvolle zu leugnen oder den *möglichen* unmittelbaren Bezug der intimen Gesamtperson zu Gott abzustreiten; den Nationen kommt anderseits kein Recht zu, den Gehalt jenes Bezugs zur *Grundlage* einer Kirche zu machen (Nationalkirche). Nur zwischen den intimen Glaubens- und Heilssphären des Geistes der Gesamtpersonen und dem heiligen Geiste der intimen Gesamtperson der Kirche selbst besteht ein *so* geartetes Verhältnis der Unterordnung, daß keine dieser Färbungen und unmittelbaren Bezüge der nicht kirchlichen intimen Gesamtpersonen auf die Gottheit demjenigen widerstreiten darf, das die intime Gesamtperson der Kirche zu Gott besitzt.

Endlich aber bestehen zwischen der absoluten intimen Person jedes Einzelnen und den Arten der Gesamtpersonen, denen er angehört, verschiedene *Nähestufen*, die gleichfalls im Wesen dieser Arten gründen. Ungeachtet des Bestandes einer absolut intimen Seinssphäre jedes Einzelnen als Person, ja nur unter der Voraussetzung von deren Bestande –, gibt es auch noch *relativintime* Seinssphären, die Jeder *als Glied* einer Gesamtperson A im Verhältnis zu seiner gleichzeitigen Gliedschaft in der Gesamtperson B besitzt. Als Element der Gesellschaft – die ja überhaupt keine Gesamtrealität ist – und alles dessen, was auf dieser Sozialeinheitsform aufgebaut ist, besitzt der Einzelne überhaupt *keine intime* Person, auch keine intime Seinssphäre überhaupt. Ausschließlich als Sozialperson geht er sprechend, vertragschließend, vertragerfüllend, genießend in die Welt der »Gesellschaft« ein. Wohl weiß man im Sinne vagen Miterlebens in jedem Moment, es *habe* der »Andere« eine intime Seinssphäre

Person mit Gott. Beide erscheinen hier erst abgeleitet von jener intimen Beziehung.

1) Dahingegen ist der Staat ausschließlich Sozialperson, wenn er auch ein durch die Kulturperson, der er angehört, vermitteltes *intimes* Ethos haben mag.

als X einer möglichen Erfüllung; aber kein Inhalt dieses X reicht in die Gesellschaft herein.[1] Findet ein Versuch des Eindringens in eine relativ intime Sphäre statt, so wertet das Ethos der Gesellschaft dies mit Recht als »Indiskretion«, dieselbe Handlung also etwa, deren Nichtstattfinden nach Gemeinschaftsethos als falsche »Verschlossenheit« resp. schuldhafte »Sorglosigkeit« um den Anderen und als »Egoismus« gewertet würde. Innerhalb der Lebensgemeinschaft hingegen hat der Einzelne als Glied mit den Anderen als solches Glied eine gemeinsame Sphäre, die im Hinblick auf die Gesellschaftsform stets relativ intim ist – eine Sphäre, die sich gradweise mit der Innigkeit der Lebensgemeinschaft mit reicherem Gehalt anfüllt. Dafür tritt aber die Personhaftigkeit des Erlebenssubjekts hier zurück. Das Maximum des relativ intimen Erlebnisgehalts der Person als solcher geht in die religiöse Gemeinschaft ein, d. h. in die Kirche. Es kann also in ihr eine der absolut intimen Person noch »näher« gelegene Erlebnisschicht frei und mitteilbar werden (auch der Kritik unterliegen) als in anderen Gesamtpersonen, z. B. der Nation und des Staates. Diese Erlebnisschicht ist daher auch staatsfrei resp. nationalfrei zu nennen und es wäre ein Übergriff von Staat und Nation und deren Organen, in diese Sphäre einzudringen. Und auch als Glied meiner Nation besitze ich eine staatsfreie Erlebnisschicht und damit ein ursprüngliches Recht auf Meinungs- und Gesinnungsaustausch und deren Vorbedingungen (Recht auf die natürliche Sprache), das dem Staatswillen eine feste Grenze setzt, die in Wesensverhältnissen wurzelt.

Die genannten relativen intimen Erlebnisschichten des Einzelnen haben aber alle noch ein Gemeinsames. Sie sind zwar intimer, aber gleichwohl noch wesentlich genereller Natur. Formen aber, in die ebensowohl das relativ intimste Sein und Erleben, gleichzeitig aber auch das individuellste eingeht, sind Freundschaft und Ehe.[2] Sind beide Formen – wie sie es in der höchsten Vollendung der Gestaltung ihrer Idee fordern – noch von religiöser Gesinnungsgemeinschaft,

---

1) Mit Recht hat man daher zu allen Zeiten die Gesellschaft mit einer Bühne, das Gesellschaftssubjekt mit einer »Rolle« verglichen und das Ganze als »sozialen Schein«, d. h. die scheinhafteste Daseinsstufe des sozialen Seins angesehen. Das Erlebnis, in dem dieser Wertcharakter aller Gesellschaft zur Gegebenheit kommt, ist freilich im aktuellen Leben in der Gesellschaft am wenigsten vorhanden. Erst ein auf die intimeren Seinssphären rückgewandter Blick des Geistes bringt diesen Charakter zur Abhebung.

2) Vgl. was ich in meinem Buche über Sympathiegefühle über diese Formen ausführte. Was die Freundschaft betrifft, so vgl. die heute noch klassischen Wesensbestimmungen, die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik gegeben hat.



Kultur und Staatsgemeinſchaft *begleitet*, ſo ſtellen ſie die Formen der intimſten Nähe und Gemeinſchaft dar, die endliche Perſonen miteinander beſitzen können. Keine endliche Macht vermag ſie zu zerreißen. Und dieſe Tatſache iſt es wohl, die echtem Erleben von ehelicher und freundſchaftlicher Liebe jenen *tranſzendenten* Zug und jenen Ewigkeitsſinn im Gehalte der auf ihr Weſen gerichteten Intention verleiht, den die Dichter aller Zeiten über dieſe Formen gebreitet, erlebt und beſungen haben. –

Die Scheidung von intimer und ſozialer Perſon und beider inhaltlicher Sphären darf nicht dahin mißverſtanden werden, daß die »ſoziale« Perſon eines einzelnen X etwa nur im Gehalte der Wahrnehmungen, Vorſtellungen, Urteile uſw. *beſtünde*, die ſich andere einzelne Perſonen von ihm machen. Der Unterſchied iſt nicht erkenntnistheoretiſcher, ſondern *ontiſcher* Natur. Da alſo Jeder eine Sozialſphäre und Intimſphäre ſeiner Perſon *hat*, iſt es für dieſen Tatbeſtand an ſich gleichgültig, ob er ſelbſt und ob andere ſich dies auch »vorſtellen« und »denken«, natürlich auch erſt recht, ob er ſich ſelbſt oder die Anderen adäquate Vorſtellungen von beiden machen oder inadäquate, richtige Urteile darüber fällen oder falſche. Anderſeits iſt jene Auffaſſung, als ſei die ſoziale Perſon nur gleichſam das ſoziale Spiegelbild Jedes in den Anderen ſchon darum irrig, da Jeder ſich urſprünglich ebenſowohl als ſoziale Perſon wie als intime Perſon *ſelbſt* erlebt. Wer z. B. eine Amtshandlung vollzieht, vollzieht ſie auch *im* Erleben, *im* Wollen, Tun uſw. »als« Sozialperſon; d. h. er iſt ſich ſelbſt im Vollzug der Handlung als eine beſtimmte Art von Sozialperſon, z. B. als Richter gegeben. Und anderſeits kann auch Jeder ſeine Intention auf die intime Perſon des Anderen richten, ebenſo wie er ſie auf die ſoziale Perſon des Anderen richten kann.

Dieſer Tatbeſtand iſt gleich wichtig für die ethiſche Wertlehre wie für die von ihr abhängigen Güter-, Pflichten- und Tugendlehren. Zunächſt erſcheint die ſoziale Perſon als Träger einer ganz beſonderen Gruppe von Werten, deren Weſen völlig verkannt wird, wenn man ſie – wie es meiſt geſchieht – erſt aus dem Verhalten und dem Urteil der zufälligen ſozialen Umwelt des Einzelnen pſychologiſch ableiten will. Dieſe Werte heißen – je nach der beſonderen Gliedſchaft des Einzelnen in einer Sozialeinheit – z. B. guter und ſchlechter »Name«, »Ruf«, »Anſehn«, »Ehre«, »Würde«, »Ruhm«, »Heiligkeit« uſw.[1] Ihr Beſitz oder Nichtbeſitz erwächſt durchaus nicht erſt aus dem

1) Auch die Geſamtheiten und Geſamtperſonen tragen (ausgenommen Maſſe und Geſellſchaft) als Sozialperſonen ſolche Werte, z. B. Familienehre, Stammesehre, nationale Ehre, »Preſtige« uſw.



Urteil, der Achtung oder Nichtachtung, der Verehrung oder Nichtverehrung der Umwelt, sondern besteht unabhängig von dieser Umwelt; »erheischt« und »fordert« aber seitens der Umwelt je spezifische Akte der Anerkennung, der Achtung, der Verehrung usw. Finden Verhaltungsweisen statt, die den Forderungen, die von diesen Werten ausgehen, widerstreiten, so sprechen wir von Verletzung der Ehre[1], Verweigerung der »gebührenden« Achtung oder Verehrung usw. Eine reiche Differenzierung aber gewinnt diese Wertgruppe, die in der ausschließlichen Trägerschaft durch die Sozialperson ihre Einheit hat (aber auch fühlbar qualitativ geeint ist), sowohl durch die Art der jeweiligen Verbandseinheit als durch die Wertmodalitäten, auf die jene ursprünglich bezogen ist. Als Element der Gesellschaft besitzt der Mensch die sog. bürgerliche Ehre, die notwendig Einzelehre, nie Gesamtehre ist. Gruppen also, in die die Gesellschaft zerlegbar ist, z. B. Klassen, reine Interessenverbände, eine wirtschaftliche Unternehmung, ein bestimmtes »Geschäft«, besitzen als solche keine Ehre. Es gibt keine »Klassenehre«, – wohl aber Berufsehre, Standesehre, Parteiehre; es gibt keine Geschäftsehre, sondern nur ein geschäftliches »Renommee«. Erst auf dem Boden der Gemeinschaft und der Gesamtperson gibt es auch Gesamtehre. Die »bürgerliche Ehre« ist in scharfem Gegensatz zu allen anderen Sozialpersonwerten dadurch charakterisiert, daß sie nur »verletzt«, desgl. aberkannt, nicht aber »erwiesen« und »zuerteilt« werden kann; desgl. dadurch, daß nicht ihr unberührter Besitz, sondern nur ihre Verletzung und ihr Verlust für den Betroffenen und die Umwelt spürbar ist. Sie ist darum gleichwohl eine positive Eigenschaft des Einzelnen als Element der Gesellschaft, aber gleichzeitig auch das Minimum und die Voraussetzung alles anderen Sozialpersonwertes, den ein Mensch besitzen kann.[2] Sie ist – wie gesagt – wesenhaft singular, aber zugleich völlig unindividuell. Es ist genau dasselbe Exemplar »bürgerlicher Ehre«, das Jeder besitzt. Ihr stehen alle jene Arten der »Ehre« gegenüber,

1) Man bestimmt das Maß einer Ehrverletzung nach dem Ausbleiben der sozialen Akte, die sie von Anderen erheischt, der Natur und der Größe des Widerstreites zwischen Forderung und Akt; durchaus nicht aber nach den sozialen Folgen, die sie für den Verletzten hat (z. B. Kreditschädigung, wirtschaftliche Schädigung usw.) und ebensowenig darnach, ob und in welchem Maße jemand seine Ehre verletzt »fühlt«. Gegenüber dem wechselnden Maß von »Ehrgefühl« ist die Ehre selbst ein fester objektiver Wertbestand.

2) Positive Inhalte der Anschauung oder des Fühlens, die erst durch ihr Verschwinden als solche und als gesonderte merkbar werden, gibt es ja in Fülle. S. hierzu meinen Aufsatz über die »Idole der Selbsterkenntnis« in »Abhandlungen und Aufsätze«.



die von ihren Trägern nicht bloße Unterlassungen, sondern spontane und positive Akte der »Wahrung«[1], von der Umwelt nicht nur Nichtverletzung, sondern positive und spontane Akte der Anerkennung bzw. der Ehr-erbietung und Ehr-erweisung fordern. Hierher gehören Adels-, Berufs-, Standes-, Amtsehre und alle Ehren, die Folge des Besitzes bestimmter Würden sind, der fürstlichen Würde, der Priesterwürde usw. Ursprüngliche Träger dieser Ehre sind immer jene Gliedschaftsstellen, welche eine einzelne Sozialperson im Gefüge der Gesamtpersonen als deren Gliederfüllung einnehmen kann, die sog. Ämter und Würden; erst abgeleiteterweise, d. h. durch den Besitz dieses Amtes, dieser Würde, wird der Einzelne dieser Ehren teilhaft. Weder als Individuum trägt er sie, noch als Einzelner, sondern als formspezifiziertes Glied einer Gesamtheit. Nur als Träger dieser Ämter und Würden, aber auch schon als deren Träger verdient der Einzelne als Sozialperson die seinem Amte oder seiner Würde gebührende Achtung und Ehrerbietung.[2] Endlich gibt es aber auch Sozialpersonwerte, die ihrem Träger, der Sozialperson, gleichwohl ausschließlich als Individuum zukommen, sei es als Täter einer einzigartigen Tat, sei es als Urheber eines einzigartigen Werkes, sei es als Beispiel einzigartiger individueller Wertvollkommenheit seines persönlichen Seins selbst. In den beiden ersten Fällen heißt dieser Wert »Ruhm«, im letzteren Falle »Heiligkeit«. Auch diese Werte erwachsen durchaus nicht erst aus den Akten ihrer Anerkennung durch Umwelt und Nachfahrende, etwa des faktischen Rühmens, der Heiligkeitserklärung durch die Kirche usw. Diese letzteren Akte erfüllen vielmehr nur die Forderungen, die vom Gegenstande der Vorstellung der betreffenden Person selbst ausgehen und können sie je richtig und falsch, adäquat oder inadäquat erfüllen. Nur da dies der Fall ist, kann man echten Ruhm, echte Heiligkeit von bloßem Scheinruhm und bloßer Scheinheiligkeit noch unterscheiden.[3] Be-

1) Die bürgerliche Ehre kann erst auf Grund einer schon erlebten Verletzung in einem reaktiven Akte »gewahrt« werden.

2) Die Übertragung der Achtung und Ehrerbietung auf seine Individualität oder gar auf seine intime Person, sowie auf alle Eigenschaften, die mit ihm als Träger eines Amtes oder einer Würde nichts zu tun haben, ist daher als widriger Byzantinismus ebenso verwerflich wie ein Versagen der »gebührenden« Achtung und Ehrerbietung auf Grund der etwaigen negativen Wertbestimmungen, die er außerhalb seiner Amtsträgerschaft als Individuum oder als intime Person besitzt. Vgl. hierzu das schöne Kapitel in Pascals »Pensées« über den »Umgang mit Hochgeborenen«.

3) Analog scheidet man auf anderer Stufe wahren Adel und Scheinadel (zum Beispiel durch willkürliche Nobilitierung entstandenen faktischen Adelstitel).

stünden hingegen diese Werte nur in faktischer Anerkennung, Verehrung, Rühmen – so könnte man es nicht. Mit Ausnahme der bürgerlichen Ehre, die mit dem Tode ihres Trägers erlischt[1], dauern diese Sozialpersonwerte ihrer Existenz nach sämtlich über die Existenz ihres Trägers als eines lebendigen Organismus hinaus fort. Sie erheben die Einzelperson, die als solche außerhistorisch ist, in die Sphäre der Geschichte und machen sie der Erinnerung und Verehrung würdig; und sie vermehren zugleich das solidarische Gesamtgut des sittlichen Kosmos.[2] Die Bilderreihe derer, die ein Amt wohlverwaltet oder eine Würde bekleidet haben, läßt Jeden, der neu in dieses Amt oder in diese Würde eintritt, an den Ehren teilnehmen, die über seine Vorgänger ausgebreitet liegen, verpflichtet aber auch Jeden in ganz besonderer Weise, dieses Niveau der Ehre seinerseits zu bewahren. Analoge Forderungen stellt die Ahnenreihe einer Familie, der Ruhm eines Regimentes, der Ruhm einer Nation. Den Charakter negativwertiger Eitelkeit nimmt die Einstellung auf diese ganze Wertreihe erst dann an, wenn nicht diese Werte der Sozialperson selbst, sondern das bloße mögliche Bild der Umwelt von ihnen zu einem mitbestimmenden Faktor des Verhaltens wird. (S. vorhergehende Anmerkung.) Und nur Jene, die – irrigerweise – diese Werte selbst erst aus diesem Bilde entspringen lassen wollen, müssen alle Ehrliebe, Ruhmliebe usw. dann konsequent von der Eitelkeit nur graduell (oder je nach der Wertqualität, auf deren Bild das Streben geht) verschieden annehmen. Aber nicht wer Ehre und Ruhm, sondern wer bloße Akte der Ehrerweisung und das Rühmen intendiert, ist eitel zu nennen.[3] Er erst setzt an die Stelle wahrer Ehre und wahren Ruhmes ihr bloßes Scheinbild.

Haben aber alle diese Werte einen positiven Charakter und sind sie untereinander höher und niedriger je nach ihrer Dauerhaftigkeit

1) Ehrverletzung eines Verstorbenen kann daher nur geahndet werden, insofern sie entweder die Familienehre mittangiert oder so geartet ist, daß sie die Ehrverletzung eines Lebendigen einschließt.

2) Der einzige dieser Werte, dessen mögliche Realisierung seine Nichtintention unbedingt voraussetzt, ist die Heiligkeit. Das liegt (s. Früheres) daran, daß er allein reiner Personwert ist, wogegen Ruhm am Täter der Tat resp. am Bildner eines Werkes haftet. Ruhmliebe kann es daher sehr wohl als ein Berechtigtes geben. Sie ist echt nur dann, wenn sie auf das geistige Fortwirken in Tat und Werk selbst gerichtet ist, nicht aber auf die Anerkennung durch die Nachwelt, in welchem Fall sie nur eine (höhere) Eitelkeit ist. Analog verhalten sich Ehrliebe und Ehrgeiz.

3) Vgl. meine Ausführungen über das Leben im Bilde Anderer in normalen und pathologischen Fällen in »Idole der Selbsterkenntnis«, S. 159 u. d. F. und in meinem Buche über Sympathiegefühle, S. 20.



und je nach dem Wert der Personeigenschaften, die Ehre und Ruhm fundieren, so ist doch keinen Augenblick zu vergessen, daß nur die ganze ungeteilte konkrete Person der Träger der eigentlich sittlichen Werte ist. Und zu ihr gehört die intime Person nicht weniger wesentlich wie die Sozialperson. Die intime Ruhe des Gewissens, die intime Glückseligkeit, die intime Güte z. B. sind ganz verschieden von dem Bewußtsein, seine Amtspflichten, seine Vaterpflichten usw. genau erfüllt zu haben, ganz verschieden von dem sozial schaubaren »Glück« der Sozialperson, von der sozial spürbaren Güte dieser. Hier hat alles seinen Eigenwert, der nicht bloß Hilfswert für den Wert der Sozialperson ist. Und eben darum ist auch die Harmonie von intimer Person und Sozialperson noch Träger eines positiven Wertes der Person als Einheit, Disharmonie beider aber Träger eines negativen Wertes der Person. Und vergessen wir nicht: Die absolut intime Person ist aller möglichen Fremderkenntnis und Fremdwertung (also eo ipso auch aller Geschichtserkenntnis) ewig transzendent.[1] Und schon aus diesem einen Grunde muß jede Ethik falsch und irrig sein, die aus dem Verhältnis des Einzelnen zu einer historischen Gesamtgüterwelt oder zu einem Gesamtwillen oder einem Gesamt-logos den sittlichen Wert des Menschen abmessen möchte.[2] Jede solche Ethik sieht von Hause aus nur die eine Hälfte des Menschen und gibt — angewandt — notwendig ein ganz falsches Bild von der faktischen Wertverteilung. Freilich: Auch der diesem Irrtum engegengesetzte Irrtum, es sei ursprünglicher Träger der sittlichen Werte ausschließlich die intime Person, ist mit nicht geringerer Schärfe zu verwerfen. Dieser Irrtum läge (wie schon bemerkt) z. B. in den ethischen Konsequenzen der Lehre H. Bergsons und er liegt in einer geradezu wunderbaren

1) Die Pflichten zu absolut intimer Selbstprüfung auf Grund der Selbstliebe »in Gott«, desgl. zu ebensolcher Selbstkritik bestehen daher ganz unabhängig davon, wie weit sie indirekt auch für Sein und Wollen der Sozialperson eines Jeden bedeutsam werden; die Pflicht zu relativ intimer Selbstprüfung in Gemeinschaft mit Kirche und Freund bestehen unabhängig davon, wie weit sie dem Sein und Handeln in anderen Sozialeinheiten (Staat, Gesellschaft, Nation usw.) zugute kommen. Analog ist die Wohlbeschaffenheit der Intimsphäre der Gesamtpersonen und Gemeinschaften, z. B. einer Familie, ein Selbstwert, der unabhängig davon ist, was sein Sein oder Nichtsein für umfassendere Sphären, z. B. für die Menschheit bedeutet.

2) Dieses Urteil trifft z. B. die Ethik Hegels und W. Wundts mit unnachlaßlicher Schärfe; desgl. alle jene positivistischen Irrlehren, die im bloßen Fortschritt der Vergesellschaftung auch einen Fortschritt zum Guten, etwa zur wachsenden Liebe sehen. Vgl. hierzu meine Kritik der Darwinschen und Spencerschen Lehre von dem Ursprung der Sympathiegefühle in dem gleichnamigen Buche S. 31.



Konsequenz in dem Lebenswerk eines Mannes vor, der das Ethos unserer gegenwärtigen Kulturwelt wie selten einer zu bewegen wußte: In dem Werke Leo Tolstois.[1] Wäre diese Lehre und Auffassung richtig, so wäre der Eremit das Musterbild der sittlichen Vollkommenheit, und es wäre das gemeinschaftliche Leben an sich schon mit einem Makel des Bösen behaftet.

Da nur die einheitliche ganze konkrete Person ursprünglicher Träger des sittlichen Wertes »gut« und »böse« ist; da Jeder evident weiß, es habe jede andere endliche Person eine absolut intime Sphäre, aber ebenso evident weiß, daß seinem möglichen Erkennen der Inhalt dieser Sphäre ewig transzendent ist, so ergibt sich endlich aus diesen Sätzen ein sehr bedeutsames Prinzip für die Ethik, mit dessen Formulierung ich diesen Abschnitt schließe. Dieses Prinzip besagt, daß alles endgültige Richten endlicher Personen über ihren sittlichen Fremdwert und Unwert widersinnig in sich ist. Denn es fehlt ihnen je notwendig die Erkenntnis der absolut intimen Personsphäre des Anderen, die zum Mitträger der sittlichen Werte wesenhaft gehört. Nur die Sozialperson und die relativ intime Person kann füglich einer (möglicherweise) evidenten Werterfassung unterliegen. Zurückhaltung endgültiger sittlicher Beurteilung übereinander ist daher eine Pflicht endlicher Personen[2] – so sehr, daß ein Zuwiderhandeln gegen sie allein schon (gleichgültig, ob die Beurteilung positiv oder negativ ausfalle) eine Verletzung der fremden Person und eine böse Handlung einschließt. Dieser Satz und diese Pflicht besteht ganz unabhängig von einem anderen Satze, der nicht die Evidenz, sondern nur die Adäquation der möglichen Erkenntnis endlicher Personen durch sich selbst überhaupt zum Gehalte hat, und der auch noch für die Person ihrer eigenen intimen Personsphäre (aber auch für ihre eigene und fremde Sozialperson) gültig ist.[3]

Mutatis mutandis gilt aber diese Pflicht der Zurückhaltung des sittlichen Urteils auch für die Gesamtperson, soweit ihre Glieder auch absolut intime oder doch (im Verhältnis zu ihrer Gliedschaft in an-

1) Jede Amtsperson z. B. ist in der Welt Tolstois schlecht, böse, lächerlich und jede Tendenz zum Guten beginnt erst dadurch, daß sie sich ihrer Amtspersonhaftigkeit entäußert und eine Richtung auf die intime Person annimmt. Dieses Ethos, – so sehr es sich in Tolstoi gegen die Kirchenidee wendet – ist gleichwohl im Geiste der orthodoxen Religiosität angelegt.

2) Dies allein scheint mir auch der wahre Sinn des evangelischen »Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet«.

3) Vgl. über diesen letzteren Satz meine Abhandlung über die »Idole der Selbsterkenntnis« und das im Ressentiment zitierte Wort des Hl. Paulus, er »wage sich auch nicht selbst zu richten«.



deren Gesamtheiten, die ihrer intimen Person Nähergelegenes mitumfassen) relativ intime Personsphären besitzen. Auch das Urteil der Kirche über die ganze Person kann in diesem Sinne nur »vorbehaltlich« der Tatsache sein, daß nur »Gott den Menschen – adäquat und evident – ins Herz sieht«. Da außerdem für jede umfassendere Sozialeinheit die umfaßte nur nach ihrer Sozialseite hin erkennbar ist und nicht nach ihrer intimen Sphäre, so haben die rechtlichen Institutionen, die sittliche Aburteilung von Mensch über Mensch einer negativen Normierung und gesetzlicher Strafdrohung unterziehen, so beschaffen zu sein, daß Urteile über diese relativ intime Sphäre von seiten solcher, die der betreffenden Gemeinschaft gegenüber Außenstehende, aber gleichzeitig Glieder der umfassenden sind, auch rechtlich, und zwar *ohne* Zulassung eines Beweises über Wahr und Falsch, geahndet werden. Denn nicht die etwaige Falschheit des Urteils, sondern das Urteil überhaupt, ist hier tadelnswert. Daß dies nur die Aburteilungen betrifft und nicht auch die positiven Werturteile, liegt in den Grenzen des Rechtes, das nicht Sittlichkeit zu verwirklichen, sondern nur Sittlichkeit möglich zu machen hat.

5. Das Gesetz des Ursprungs des je herrschenden Ethos. Vorbild und Nachbild.

Einer Ethik, der gleich der hier entwickelten, der höchste und endgültige sittliche Sinn der Welt das mögliche Sein höchstwertiger und positivwertiger Personen ist (Einzel- und Gesamtpersonen), muß endlich die Frage von großer Wichtigkeit erscheinen, ob und wieweit innerhalb der Idee der höchstwertigen und positivwertigen Person bestimmte *qualitative Typen* auf eine noch apriorische Weise – d. h. ohne Anleihen bei der positivhistorischen Erfahrung zu machen – zu scheiden seien. Und nur noch gesteigert wird ihr die Bedeutung dieser Frage durch die früher gewonnene Einsicht, daß alle Normen auf Werten gründen, daß aber zugleich der (formal) höchste Wert nicht ein Sachwert, nicht ein Zustandswert, nicht ein Gesetzeswert, sondern Personwert ist. Rein syllogistisch würde hieraus folgen, daß die Idee einer auch material höchstwertigen Person auch die höchste Norm für sittliches Sein und Verhalten sei. Nun aber führt das ideale Sollen, das von dem erblickten Personwert einer Person als Forderung ausgeht, nicht den Namen Norm – ein Name, der nur allgemeingültigen und allgemeinen idealen Sollens*sätzen* zukommt, die ein wertvolles *Tun* zum Gehalt haben –, sondern einen anderen Namen, nämlich *Vorbild oder Ideal*. Das Vorbild ist also wie die Norm in einem einsichtigen Wert verankert, ein personhaftes Vor-



bild in einem einsichtigen Personwert; aber es geht nicht wie diese auf ein bloßes Tun, sondern zunächst auf ein Sein. Wer ein Vorbild hat, tendiert seinem Vorbild ähnlich oder gleich zu werden, indem er jene Seinsollensforderung auf Grund des in des Vorbilds Persongehalt erblickten Wertes erlebt. Gleichzeitig ist in der Idee des Vorbildes das individuale Wertwesen der Person, die als Vorbild fungiert, nicht ausgelöscht wie im Wesen der Norm, die allgemein nach Inhalt und Gültigkeit ist.

Nun können wir fragen: Welches Wesensverhältnis des Wertes und des Ursprungs besteht zwischen Norm und Vorbild? Es ist klar, daß die Antwort auf diese Fragen ganz verschieden ausfallen muß, je nachdem eine Ethik die Ideen von gut und böse ursprünglich an gesetzmäßigen resp. -widrigen Akten haften läßt oder am Sein der Personen selbst. Im ersten Falle ergibt sich die Folgerung: Ein Vorbild ist selbst positivwertig oder unwertig, je nachdem die in ihm angeschaute Person als ein Vollzieher (X) von Willensakten gegeben ist, die gemessen am Sittengesetz je gesetzmäßig oder geseßwidrig sind. Dies nun ist genau der Standpunkt Kants in unserer Frage. In bezug auf das evangelische Nachfolgeideal sagt er ausdrücklich: »Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, beiseite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.« (Metaph. der Sitten, 2. Abschn.) Ganz anders wird die Antwort für denjenigen lauten müssen, der nicht die Realisierung eines obersten Gesetzes oder die Herstellung einer bestimmt gearteten Ordnung, sondern ein solidarisches Personreich bester Personen als den höchsten Sinn aller sittlichen Akte ansieht und dem Person nicht bloß das Subjekt (x) möglicher Vernunftakte, d. h. »Vernunftperson« ist, sondern ein individuelles konkretes selbstwertiges Aktzentrum (s. Voriges). Er wird zunächst festzustellen haben, daß Normen selbst noch positiv- und negativwertig sein können und daß die idealen Normen je gut oder schlecht sind, je nachdem sie das mögliche Werden guter oder schlechter Personen in letzter Instanz fördern oder hemmen (Einzel- und Gesamtpersonen); daß aber Setzung von Idealnormen zu Pflichtnormen ein Aktus ist, der selbst noch gut oder böse ist je nach der Wesensgüte (oder Wesensschlechtigkeit) der Person, die diesen Aktus vollzieht. Vor allem also: Keine Pflichtnorm ohne sie setzende Person. Keine materiale Rechtheit einer Pflichtnorm ohne die Wesensgüte der sie

setzenden Person. Keine Pflichtnorm überhaupt ohne positive Einsicht, die Person, »für« die sie gelten soll, ermangele der Einsicht, von selbst zu sehen, was gut ist. Keine »Achtung« vor einer Norm, einem Sittengesetz, die nicht in Achtung vor der sie setzenden Person gegründet wäre — in letztfundierender Weise aber gegründet in Liebe zu ihr als Vorbild.[1] Und so gilt allgemein: Alle Normen haben Wert und Unwert gemäß der möglichen positiv- oder negativwertigen Vorbildhaftigkeit der Person, die sie setzt; die Positiv- resp. Negativwertigkeit des Vorbildgehaltes aber bestimmt sich nach dem positiven oder negativen Wertwesen der Person, die als Vorbild fungiert. Die Vorbilder sind aber auch genetisch wesenhaft ursprünglicher als die Normen und darum hat man auch in allem positivhistorischen Verstehen eines Normsystems (einer »Moral« im früher bestimmten Sinne) auf das System von Vorbildern, schließlich auf die je herrschenden und geltenden idealen Persontypen zurückzugehen. Wo man zunächst keine findet, hat man sie zu suchen. Denn nicht in positiver wechselnder Geschichtserfahrung, sondern im Wesensverhältnis von Norm und Vorbild wurzelt unser Satz.

Das erlebte Verhältnis, das die Person zum Personalitätsgehalt ihres Vorbildes hat, ist die in Liebe zu diesem Gehalt gegründete Gefolgschaft in der Bildung ihres sittlich-persönlichen Seins selbst — nicht also primär Gleichvollzug der Akte des Vorbildes oder gar bloße Nachahmung seiner Handlungen und Ausdrucksgebärden. Dieses Verhältnis ist so einzigartiger Natur, daß es eine ganz selbständige Untersuchung fordern würde. Allem voran ist es das einzige Verhältnis, in dem die sittlich-positiven Personwerte eines A unmittelbar für den Ursprung ebensolcher Personwerte in B bestimmend werden können: Nämlich das Verhältnis des reinen guten Beispiels. Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was so ursprünglich und was so unmittelbar und was notwendig eine Person selbst gut werden läßt, als die einsichtige und adäquate bloße Anschauung einer guten Person

1) Dies gilt auf allen Normgebieten. Die Achtung vor dem Staatsgesetz wurzelt in der Achtung vor der Gesamtperson des Staates, der dieses Gesetz erließ — nicht aber ist der Staat und das leere X dieser Gesetzgebung, die an sich qua Gesetzgebung »Achtung« erheischte. Die Gebote eines Vaters an sein Kind sind geachtet auf Grund der Achtung (resp. »Liebe zu«) vor der Sozialperson des Vaters, als des Gliedes und Hauptes der Familiengemeinschaft — nicht primär, weil sie Gebote dieses Inhalts sind. Wer an Gebote Gottes glaubt, achtet diese Gebote, weil sie Gebote der Person Gottes sind (ihr Inhalt aber seiner persönlichen Wesensgüte entspricht), nicht aber achtet er primär das Sittengesetz und Gott nur als das leere X eines Gebers dieses Gesetzes, eines Stifters dieser Ordnung.



in ihrer Güte. Dieses Verhältnis ist in puncto möglichen Gut-werdens jeglichem anderen möglichen Verhältnis, aus dem solches entspringend gedacht werden kann, absolut überlegen. Es ist überlegen dem des Gebots oder Befehlsgehorsam von B gegen A, da dieser (auch im Falle eines sog. Selbstgebotes) niemals aus autonomer und unmittelbarer Einsicht in den Wert des Gebotenen folgen kann und überdies nur auf Handlung, nicht auf Gesinnung und noch weniger auf das Sein der Person selbst abzielen kann. Es ist überlegen aller sog. »sittlichen Erziehung«, da solche – wie wir sahen – niemals sittlich machen, sondern nur das persönliche Sein und die Gesinnung (je mit deren Wert und Unwert) zur empirischen Entfaltung bringen kann, selbst aber (als Inbegriff der erzieherischen Akte) unsittlich wird, wo sie in der Intention der »Besserung« erfolgt.[1] In diesem Verhältnis allein ist ebensowohl die autonome Einsicht wie das autonome Wollen der Person, die Gefolgschaft leistet trotz Fremdbestimmung bewahrbar; das letztere darum, da die primäre Umbildung zum Guten hier nicht zuerst das Wollen und Tun, sondern das Sein der folgenden Person selbst, als der Wurzel aller Aktbetätigung betrifft. Und darum kann gesagt werden: Nicht in ihrem Wollen, nicht auch in irgendwelchen anderen Akten, die sie vollzieht, geschweige gar in ihrem Tun und Handeln, liegt (gerade auch) die höchste Wirkung der guten Person auf den sittlichen Kosmos, sondern in ihrem reinen möglichen Vorbildwert, den sie ausschließlich vermöge ihres der Anschauung und Liebe zugänglichen Seins und Soseins besitzt.

Sehen wir einen Augenblick noch von der Frage ab, was als einsichtig gutes Vorbild zu fungieren habe und blicken wir auf die faktische Wirksamkeit des Vorbildes in Wachstum und Niedergang des sittlichen Seins und Lebens, so sehen wir das Vorbildsprinzip überall als das primäre Vehikel aller Veränderungen in der sittlichen Welt. Hierbei kann natürlich das Vorbild sowohl gut wie schlecht sein, hoch und niedrig und es kann an die Stelle des Vorbildes (im engeren Sinne) auch das Gegenbild treten, d. h. das Bild eines sittlichen Personseins, das im ausdrücklichen Gegensatz zu einem herrschenden Vorbild konstruiert wurde – wobei natürlich die Abhängigkeit von der Wertstruktur des Vorbildgehalts auch im Gegenbildgehalt sichtbar ist.[2] Aber der alle Vorbildwirksamkeit fundierende

1) Beide Verhältnisse sind hierbei in der reinen Vorbildhaftigkeit des befehlenden Subjekts und des Erziehers fundiert.

2) In allen wertreaktiven »Bewegungen«, z. B. Protestantismus, Gegenreformation, Romantik, liegt immer die Tendenz, bloße Gegenbilder eines herrschenden Ideals zu schaffen; so ist die »schöne Seele« der Romantik ein

Satz, daß die sittliche Person primär (und vor aller Normwirksamkeit und Erziehung) immer nur wieder von einer Person oder einer Idee solcher in die Bewegung ihrer Umbildung versetzt wird, bleibt auch in der Gegenbildwirksamkeit gültig. In diesem Sinne sind für das Kind Vorbild (oder Gegenbild) an erster Stelle die Eltern – primär »der Vater«[1]; für Familie und Stamm sind Vor- (oder Gegenbilder) je das »Haupt« der Familie, der »Häuptling«, beide immer als Glied der Ahnenreihe, in der ein Ahn als der (typisch) »gute« hervorspringt. In Gemeinde und Heimat stehen wiederum Einer oder eine Minorität als exemplarisch für das »Gute«, »Rechte«, »Ehrsame«, »Weise« in der Mitte; sie wirken (als Materie der Gesamtintention des Gemeinlebens) als das, worauf jeder hinsieht, als das Maß, nach dem man sich und andere zu messen hat. Für das Volksglied tritt an die Vorbildstelle je die Sozialperson des »Fürsten«[2] oder (je nach der sozialen Struktur) der Typ des herrschenden Adels, der Typ des »Volksmannes«, des »Vertrauensmannes«, des »Präsidenten«, des »Abgeordneten«. Analog für das Parteiglied das Bild des »Führers«, für das Schulkind resp. Schulglied der »Lehrer« und »Meister«, für das Nationalglied das Bild des nationaltypischen »Helden«, Dichters, Sängers usw.; für den Staatsbürger und Beamten das Bild des je herrschenden obersten Staatsmanns[3]; für das wirtschaftende Individuum das Bild der jeweiligen »Führer des Wirtschaftslebens«[4]; für das Kirchenglied oder Sektenglied das Bild des Stifters

Gegenbild des als »Philister« gewerteten und gehaßten Bürgers des 18. Jahrhunderts. In all diesen Fällen bleibt die Abhängigkeit vom herrschenden Ideal natürlich bestehen. Die Gegenbilder bleiben mit den Vorbildern strukturähnlich. Über Ressentiment als Quelle des Gegenbilds vgl. meine »Abhandlungen und Aufsätze«, Teil I.

1) »Der Vater« natürlich als Gehalt der kindlich aufblickenden, liebenden, verehrenden (oder hassenden, abnegierenden) Intention, nicht der »wirkliche« Vater. Dieser »Vater« und diese »Mutter« sind gleichsam das undifferenzierte Quellbild aller möglichen Personwerte, die konkreten Wertindividuen schlechthin, die alles »Höhere« und »Gute« darstellen. Sie sind noch nicht Menschen oder gar der Vater »ein Mann«, die Mutter »eine Frau« usw.

2) So ist der König von England als Bild der oberste Gentleman, der Deutsche Kaiser der oberste Kriegsherr, der Zar an erster Stelle der religiös-kirchliche Patriarch (Väterchen) usw.

3) Als Bismarck am Ruder des Deutschen Reiches war, war sein Bild von äußerster Selektions- und Nachbildungskraft für die deutsche Beamtenschaft. Überall sah man »kleine Bismarcks«, – später auch kleine Bülows und Bethmanns. Und wer sähe nicht Analoges z. B. in den philosophischen Schulen?

4) Daß die Umbildung der »herrschenden« Wirtschaftsgesinnung stets von einer führenden, exemplarisch wirkenden Minorität ausgeht, habe ich

oder Reformators oder der Kirchenheiligen; für den geselligen Menschen der »Löwe« der Gesellschaft, der vorbildliche Mensch der Mode, des Taktes, der arbiter elegantiae. Nicht darauf kommt es hier an, auf die Fülle des Empirischen einzugehen. An diesen Beispielen wollte ich nur zeigen, daß es in jeder faktischen Sozialeinheit je ein ganzes System von vorbildlichen idealtypischen Sozialpersonen[1] gibt, von denen je eine primäre vorbildliche oder gegenbildliche Wirksamkeit auf alles sittliche Werden ins Gute wie ins Schlechte, ins Hohe wie ins Niedrige ausgeht. Auch zwischen den faktischen Gesamtpersonen untereinander und ihren Einflußspielräumen über die Menschheit auf allen Gebieten ist die primäre Wirksamkeit jene des Vorbildes und Gegenbildes — nicht ihre politischen Handlungen, nicht ihre Maßregeln, Gesetzgebungen usw. Es ist der bildhafte Formtypus, z. B. des Franzosen, Engländers, des Russen[2] usw., der je ein bestimmtes Maß der Vorbildwirksamkeit (resp. Gegenbildwirksamkeit) an sich trägt, der auf die Menschheit nachbildend und umbildend primär wirksam ist, und der je nach der Kraft, die in der Gegenwirksamkeit andere Formtypen berührt, die jeweilige sittliche Gesamtverfassung der Menschheit mitbestimmt.[3]

Sowohl darüber, was ontisch ein »Vorbild« ist, als über die Art und Weise, in der es wirksam wird und entspringt, ist aber nun noch etwas Genaueres zu sagen.

Vor allem mache man sich klar: Die Akte, in denen etwas — an erster Stelle etwas von der Struktur der Personeinheit — zum Vorbild wird — sind fundiert von solchen, die wir Akte des Werterkennens (hier des Fremderkennens) genannt haben (Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen), nicht also von Willens- oder Strebens-

---

in meinen Aufsätzen über das Ressentiment und über den Bourgeois (s. Ges. Abh. u. Aufs.) hervorgehoben.

1) Natürlich gibt es auch Vorbilder, die eine Einzelperson von der Einzelperson als solcher sich macht.

2) Dieser Formtypus ist sekundär auch Formtypus aller Güter (vom Kunstwerk, Haus usw. bis zur Ware), die auf die betr. Nation zurückgehen.

3) Ein Forscher, der das Prinzip von Vorbild und Nachfolge geradezu zum Grundprinzip alles soziologischen Verständnisses macht, ist Friedrich von Wieser (s. Macht und Recht, Leipzig 1910). Sein »Gesetz der kleinen Zahl« besagt freilich zunächst nur, daß die Grundform alles soziologischen Handelns die von Führung und Nachfolge sei, die Führung aber überall (z. B. auch innerhalb der Demokratien) Sache einer »kleinen Zahl« sei. Wesentlicher noch als die Gültigkeit dieses Gesetzes für das Handeln ist aber nach unserer Meinung seine Gültigkeit für die Ausbildung der je herrschenden Wertschätzungssysteme und Ideale einer Sozialeinheit.

akten, nicht von solchen des Seinserkennens, am wenigsten aber von Handlungs- und Ausdrucksakten oder der unwillkürlichen und willkürlichen Nachahmung solcher.[1] Alle Strebens- und Wollensakte setzen also den Vorbildsgehalt schon voraus und sind von der Liebe zu seinem Gegenstande (im Falle des Gegenbildes von Haß zu dem Gegenstande) bereits fundiert. Wir »folgen« strebend und wollend der Person, die wir lieben – nicht aber umgekehrt. Nicht das mindeste aber haben diese Akte, in denen Vorbild und Folge erlebt ist, mit der Nachahmung (oder dem »Kopieren«) zu tun. Nicht etwa durch Nachahmung einer Person entspringt ihre Vorbildhaftigkeit; im höchsten Falle neigen wir auch nachzuahmen dem, was uns als Vorbild schon vor Augen steht. In der Herde und Masse gibt es Leittiere, nicht aber Vorbilder. Auch eine wertfreie Erkenntnis des Vorbildgegenstandes (resp. der Vorbildperson) setzt die Vorbildhaftigkeit keineswegs voraus. Auch hier sind die Werte prinzipiell vor dem Bild resp. Bedeutungsgehalt gegeben. »Vater«, »Mutter«, »Onkel«, »Fürst« usw. sind primär Wertpersonen bestimmter Qualität und erst um diesen ihren Wertkern herum gruppiert sich Bild- und Bedeutungselement. Keine Rede endlich, daß Urteil (Beurteilung) und Wahlakt irgendwie bedingten, daß etwas und was zum Vorbild wird. Das Vorbilds-bewußtsein ist durchaus prälogisches und vor der Erfassung auch nur möglicher Wahl-sphären liegendes Bewußtsein. Es bestimmt je erst Urteile und Wahlrichtung. Es wäre die äußerste Naivität, anzunehmen, es müsse Jemand auch etwas als sein Vorbild beurteilen können, damit es Vorbild sei, oder er müsse urteilen und aussagen können, was und wer sein Vorbild sei, damit es dieses oder dieser sei.[1] Was also ist dann ontisch das Vorbild? Ich darf

---

1) Da Kant ein ethisches Erkennen, ja ein Werterkennen in seine Grundbegriffe überhaupt nicht einführt (s. Teil I), so mußte ihm schon aus diesem Grunde das Verhältnis von Vorbild und Nachfolge völlig verschlossen bleiben. Es ist äußerst charakteristisch, daß er an der vorhin zitierten Stelle (»Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt«), vielleicht getäuscht durch die herkömmliche Wendung »imitatio Christi« die einsichtsfundierte und streng autonome »Nachfolge« mit blinder und völlig heteronomer »Nachahmung« verwechselt.

2) Dieser großen Naivität machen sich jene statistischen Experimentalversuche schuldig, in denen z. B. Schulkindern ein Fragebogen vorgelegt wurde, in denen sie gefragt wurden, wer oder was ihr Vorbild sei. Gerade die zugkräftigsten Vorbilder können natürlich hier nie herauskommen. Denn bei sonst gleichen Bedingungen ist dasjenige Vorbild, das als Vorbild schon geurteilt ist, gegenüber dem, das es nicht ist, wohl aber als Vorbild wirksam ist, das sicher weniger zugkräftige Vorbild. Außerdem werden wir gleich hören, daß das Vorbild gerade in seiner Wirksamkeit als gesonderter Inhalt nicht gegeben zu sein braucht.

jetzt sagen: Das Vorbild ist seinem Gehalt nach ein strukturierter Wertverhalt in der Einheitsform der Personeinheit, eine strukturierte Sowertigkeit in Personform, der Vorbildhaftigkeit des Gehalts nach aber die Einheit einer Soll*seins*forderung, die auf diesen Gehalt fundiert ist. Wie aber ist seine Gegebenheitsweise als Vorbild und die Gegebenheitsweise seines Gehaltes im Vorbildsein? Was das erste betrifft, so ist von größter Bedeutung, daß diese Sollseinsforderung nicht als ein »ich bin verpflichtet zu folgen«, sondern als ein »es verpflichtet mich zu folgen« erlebt ist; wir können auch sagen als ein machtvoller Zug, der von der Einzel- oder Gesamtperson ausgeht, an dem der Vorbildsgehalt exemplarisch in die Erscheinung tritt, oder je nachdem als sanfter Zug und »Lockung« — auf alle Fälle aber als *Zug*, der im Vorbild seinen Sitz hat. Vorbilder ziehen die Person, die sie hat, zu sich hinan; man bewegt sich ihnen *nicht* aktiv entgegen; das Vorbild *wird* ziel-bestimmend, nicht aber wird es als Ziel erstrebt oder gar als Zweck gesetzt. Dieser Zug erscheint aber nicht in der Form eines blinden Zwangs, wie etwa die »suggestive Kraft«, die von einer Person ausgeht. Der Zug besitzt vielmehr ein ihn fundierendes Bewußtsein des Sollseins und des Rechtseins.[1] Was aber das zweite betrifft, so ist von gleicher Bedeutung, daß die Gegebenheit des Vorbildgehalts im Vorbildhaben nicht der gesonderte Gehalt eines Einzelinhalts — sei sie Wahrnehmung, Vorstellung oder Phantasie — ist, sondern nur in der von mir häufig beschriebenen Weise[2] des »Eingegrenztseins« erlebt ist, d. h. so, daß der Gehalt nur in dem Gesamt*inbegriff* von Erlebnissen der Erfüllung und Nichterfüllung (resp. Widerstreit) durch ein mögliches Exemplar als besonderer Gehalt zur Gegebenheit kommt. Nur durch die eingrenzenden Erlebnisse also »dies ist es, was ich liebe«, »dies ist es nicht, was ich liebe«, »dies ist es, was ich hasse« usw. macht sich (und dies gerade *wegen* seiner konstanten Erfüllung des Gesinnungsbewußtseins) der Vorbildgehalt als ein eigentümlicher sukzessiv der Reflexion bemerkbar. Und eben hierdurch durchdringt das Vorbild die Differenzierung der Wahrnehmungs-, Vorstellungs-

1) Dies Bewußtsein des Gutseins und Rechtseins kann natürlich genau so wie die es fundierende Wertverhaltsfassung täuschen — wie bei allen schlechten Vorbildern. Aber dann handelt es sich um *Täuschung*, nicht um blinden Zwang. Auch das schlechte Vorbild ist ein Vorbild — nicht blinder Nachahmungszwang. Im Vorbildbewußtsein ist so wenigstens immer eine *Tendenz* auf Einsicht.

2) Vgl. dazu die Gegebenheitsart der ästhetischen Gesetze, denen der Künstler gehorcht, ohne sie kennen zu müssen, und die praktische Rechtsanerkennung des »Verbrechers« im Gegensatz zum Gesetzesbrecher im Teil I.



und Phantasievorstellung – ohne in einer dieser Aktqualitäten als einzelner Gehalt gesondert zur Gegebenheit zu kommen. Für diese Einzelakte und ihre Gegenstände wirkt also der Vorbildsgehalt und sein Aktkorrelat bereits als Auffassungs f o r m bzw. Daseins f o r m.[1] Was endlich nicht nur die unmittelbar erlebte Vorbildwirksamkeit oder des Vorbildes in seiner Wirksamkeit betrifft, sondern die sittlich relevante U m b i l d u n g, die von ihm ausgeht, und die Folge, Nachfolge, Gefolgschaft heißt, so ist sie zwar je nach dem Range der Vorbildwertigkeit grundverschieden, aber doch so, daß ein identisches Wesensmoment erhalten bleibt. Sie ist weder Nachahmung noch Gehorsam, sondern ein von der Haltung der H i n g e b u n g an das Vorbildexempel umspanntes Hinein w a c h s e n des Person s e i n s selbst und der Gesinnung in Struktur und Züge des Vorbildes. Das Vorbild, veranschaulicht an seinem liebesintendierten Exemplar, zieht und ladet und wir »folgen«, dieses Wort nicht genommen im Sinne eines Wollens und Tuns – die nur auf Gehorsam gegen einen echten Befehl oder pädagogischen Scheinbefehl oder auf Kopierung abzielen, resp. darin bestehen könnten, und partiell heteronom wären – sondern im Sinne einer f r e i e n Hingabe an seinen, autonomer Einsicht zugänglichen Personwertgehalt. Wir werden so, w i e das Vorbildexemplar als Person ist, nicht was es ist. Erst

1) Es ist darum wohl auch selbstverständlich, daß die reflexive Erkenntnis, w a s bei sich selbst und bei Andern als Vorbild wirkt oder nachwirkt, zu den schwierigsten Dingen gehört. Diese Aufweisung fordert im Einzelfalle schwierige technische Methoden, die hier nicht zu ermitteln sind, für die aber die schon ausgebildete (nur theoretisch schlecht verankerte und mit falschem Ballast verbrämte) psychoanalytische Technik bereits manches Beachtenswerte bietet. Die Ethik als solche fordert nur, daß die schlechten Vorbilder zu gesondertem Bewußtsein gebracht werden, desgleichen die guten w i e schlechten Gegenbilder. Denn auch die inhaltlich guten Gegenbilder, d. h. also z. B. Gegenbilder, die im Widerstreit zur Idee eines Vorbildhaftigkeit beanspruchenden, aber schlechten Vaters entsprungen sind, sind a l s Gegenbilder schlecht. Auch die Scheinvorbilder, worunter ich Vorbilder verstehe, die durch die Intention des »Höheren«, »ein gutes Beispiel zu geben«, schon mitbestimmt sind, also in pharisäischer Berechnung der bloßen sozialen Bildwirkung mitentstandenen, bedürfen der Zerstörung; endlich auch die eingebildeten Vorbilder, d. h. diejenigen, die man sich selbst als das eigene Vorbild einbildet, wogegen faktisch ein ganz anderes Vorbild das ächte und wirksame ist. Eine noch gewaltigere Aufgabe ist es, den Ursprung der »Moral« einer ganzen Zeit und einer Gesamteinheit Kulturkreis, (Nation) auf ihren Ursprung aus Vorbildern und den Ursprung dieser Vorbilder an bestimmten Minoritäten selbst zu prüfen, — eine Aufgabe, in der die Geschichtswissenschaft eine besondere Funktion der B e f r e i u n g von der Wirksamkeit schlechter Gesamtvorbilder erhält. (Vgl. dazu meinen Aufsatz über den »Bourgeois«.)

eine Folge dieser wachsenden Hineinbildung in das Vorbild ist die Neubildung resp. – je nachdem – die Umbildung der Gesinnung, der Gesinnungswandel und die Sinnesveränderung. D. h. wir lernen dabei so zu wollen und zu tun, *wie* das Vorbildwesen *will* und tut, nicht etwa was es will und was es tut (wie bei der Ansteckung und Nachahmung und in anderer Weise[1] beim Gehorsam). »Gesinnung« aber umfaßt (s. Teil I) nicht nur das Wollen, sondern auch alles ethische Werterkennen, auch Vorziehen, Lieben und Hassen, die für jegliches Wollen und Wählen fundierend sind (s. Teil I). Gesinnungswandel insbesondere ist ein sittlicher Vorgang, den niemals der Befehl (auch nicht der Selbstbefehl, wenn es einen solchen gäbe), niemals auch erzieherische Weisung (die zur Gesinnung nicht heranreicht), auch nicht Rat und Beratung, sondern nur die Folge gegen ein Vorbild bestimmen kann. Solcher Gesinnungs*wandel* (ein anderes als bloße Gesinnungsänderung) aber vollzieht sich primär durch einen Wandel der Liebes-richtung im Mitlieben mit der Liebe des Exemplars des Vorbildes.[2]

Das Wesen der Vorbildwirksamkeit, wie ich es eben aufzuweisen suchte, ist aber nun freilich nur die reinste, unmittelbarste und höchstmögliche Form dieser Wirksamkeit. Wir werden gleich sehen, daß sich dieser Form – je nach Art des idealtypischen Ranges der materialen Personideen, die für die Gestaltung der faktischen Vorbilder leitend werden, und je nach Art der Sozialeinheiten, in denen das Vorbild lebt – auch *gemischte* und *indirekte* Formen der Vorbildwirksamkeit beigesellen. Und zwar sind es insbesondere drei weitere Formen, in denen ein Vorbild von A zu B, von Generation zu Generation indirekt übertragen und indirekt wirksam werden kann: Die kulturwissenschaftliche Erkenntnis, die Tradition und die erbliche Übertragung der Dispositionen zu Vorzugsstrukturen, nach denen ein bei den Blutsahnen herrschendes Vorbild immer neu wiedergebildet wird. Bei der Tradition z. B. spielt nun allerdings unwillkürliche (einsichtslose) Nachahmung, die wir früher als *Schöpfungskraft* der Vorbilder so scharf abwiesen, sicher eine sehr wesentliche

1) d. h. im Sinne des Tuns, was ein Anderer will.

2) Dies gemäß dem fundamentalen Charakter, den der reine Akt der Liebe für alle anderen Formen des ethischen Erkennens und indirekt des Wollens und Handelns besitzt. Als ein historisches Beispiel des fundamentalen Gesinnungswandels, der aus dem Vorbild Christi eben durch primären Wandel der Liebesrichtung (gegenüber der antiken Liebesrichtung) entsprang, möchte ich meine Studie über das Ressentiment in den hierhergehörigen Teilen angesehen wissen.



Rolle. Ein Kind ist z. B. einsichtslos »folgsam«[1] gegen seine Eltern — gleichgültig, ob diese gute oder schlechte Vorbilderexemplare für »den« Vater, »die« Mutter darstellen. Hier spielt Nachahmung sicher eine mitbestimmende Rolle. Die Tatsache aber, daß die Nachahmung[2] (oder das etwas höher geartete Kopieren) hier die von den Eltern ausgehende Vorbildwirksamkeit automatisch vermittelt, bedeutet nicht im entferntesten, daß jene Vorbildwirksamkeit in den Prozessen der Nachahmung und des Kopierens[3] bestünde oder der Vorbildgehalt, resp. Einsicht oder Täuschung über seinen Wert oder endlich seine Umbildungswirksamkeit durch diese Prozesse geschaffen würde. Hier sowohl wie im Falle der Erbübertragung handelt es sich vielmehr allein um verschieden geartete Vehikel und Selektionsformen der eigentlichen Vorbildwirksamkeit oder um mehr oder weniger automatisch vermittelte Arten dieser Wirksamkeit.[4]

Gehen wir nun über zur Frage nach dem Ursprungsgesetz aller faktischen historischen, je guten und schlechten, je hohen und niedrigen Vorbilder und Gegenbilder. Gewiß ist: Die faktischen Vorbilder entspringen in Menschen an irgendwelchen anderen faktischen Menschen als Gegenstände der Erfahrung irgendwelcher Art. Aber

---

1) Man beachte, wie im Begriff der »Folgsamkeit« (»Kinder sollen folgen«) die Bedeutung des »einem personhaften Vorbild folgen«, Gehorsamsbereitschaft zu gebotenen Handlungen und endlich ein positives ethisches Wertprädikat (dies ist ein »folgsames«, jenes ein »unfolgsames« Kind) zusammenfällt. Folgsam sein heißt nicht gehorsam sein, sondern auf Grund der Vorbildsfolge gehorsams bereit sein.

2) Bei der »Nachahmung« (auch der unwillkürlichen) ist (wie ich im Anhang der Sympathiegefühle zeigte) der Ausdruckssinn der Geste oder Handlung schon als Substrat der Nachahmung gegeben. Er kommt nicht erst durch Nachahmung zur Gegebenheit (wie Lipps meinte). Dahingegen findet im Massen- und Herdenverhältnis nicht Nachahmung statt, sondern einfaches, durch das bloße Bewegungsbild vermitteltes Gleichbewegen, das erst sekundär ein Gleicherlebnis (im Folgetier gegenüber dem Leittier) zur Wirkung hat.

3) Resp. der Gegenahmung im Falle des Entstehens eines Gegenbildes.

4) Den Grund dafür, daß die unermeßliche Bedeutung der Vorbildwirksamkeit für alle (negative und positive) sittliche Seins- und Willensgestaltung von der Ethik so lange übersehen wurde, sehe ich in dem, was ich schon häufig das »pragmatistische Vorurteil« aller normativen Ethik nannte. Hätte sittlichen Wert nur das, was man wollen, wählen, tun, befehlen, normieren oder wozu man erziehen kann — ach dann freilich hätte Alles das, wovon wir hier reden, auch keinerlei sittliche Bedeutung. Vorbilder und gar Seinsvorbilder kann man nicht »wollen«, »schaffen«, »wählen«, nicht »befehlen«, nicht »normieren«. Sie »sind«, »werden«, man »wächst« hinein usw. Aber man sollte aufhören, die sittlichen Dinge von diesem Unteroffiziersstandpunkt aus zu betrachten.



diese Menschen selbst, so wie sie erfahren sind, sind doch nicht etwa die Vorbilder selbst. Wohl sagen wir häufig: »Dieser X ist mein Vorbild«; aber was wir meinen oder besser, was unter Vorbild gemeint ist, das ist doch durchaus nicht dieser faktische Mensch mit Haut und Haaren. Wir meinen vielmehr: Dieser X ist ein Exemplar für unser eigentliches Vorbild — vielleicht nur das einzige Exemplar, vielleicht sogar das einsichtig nur als »einzig« mögliche Exemplar — aber auch in diesem Falle doch immer nur als Exemplar. Das Vorbild selbst wird an dem gemeinten Menschen, der als Exemplar fungiert, wohl mehr oder weniger adäquat (in Täuschung oder Einsicht) geschaut — aber es wird nicht aus seiner empirisch zufälligen Beschaffenheit irgendwie herausgenommen, abstrahiert oder als realer oder abstrakter Teil an ihm vorgefunden.[1] Ist das Wesen des Vorbildes und das Wesensverhältnis von Vorbild und Exemplar also aus zufälliger, induktiver Erfahrung nicht abzuleiten, so frägt es sich aber, ob und wieweit es für die faktische Gestaltung der faktischen Vorbilder und Vorbildserfassungen an Menschen für Menschen nicht noch allgemeingültige resp. individualgültige reine Vorbildsmodelle gäbe, die, obzwar selbst und an sich materiale Anschauungsgebilde von Wertverhalten in der Formeinheit der Person, als Vorbildsformen für Gestaltung und Gestaltetheit aller faktischen Vorbilder und ihrer faktischen Erwerbungen fungieren. Und des weiteren frägt es sich, ob zwischen diesen reinen Wertpersontypen auch noch eine an sich gültige Rangordnung aufzufinden sei.

6. Die Idee einer Rangordnung reiner Wertpersontypen.

Wir hatten bisher nur die wichtige Gesetzmäßigkeit alles sittlichen Wertwachstums (resp. -abnahme) festgestellt: Daß diese primär

---

1) Auch die Worte »Idealisierung« der empirischen Menschen zum Vorbild (oder »Sublimierung« durch einen ursprünglich noch nicht wertgeleiteten Triebimpuls oder eine blinde Neigung zu ihm hin) besagen für den Ursprung des Vorbildes gar nichts. Denn was lenkte denn die an sich ganz willkürlich zufällige Tätigkeit des Idealisierens, Fingierens, Sublimierens auf ein bestimmtes Wertziel hin? Faktische Wünsche, Neigungen usw.? Aber woher gewinnen diese ihren überempirischen Zielgehalt, wenn die empiristische Willenstheorie gälte (s. Teil I)? Wenn ein Mensch einmal Vorbildexemplar für uns wurde, dann allerdings mögen wir sein Bild in der Richtung auf diese seine Vorbildhaftigkeit für uns auch noch idealisieren. Aber weder der Vorbildsgehalt noch daß der Mensch sein Exemplar wurde — kann irgendwelcher »Idealisierung« verdankt werden.



nicht durch Akte des Gehorsams oder Ungehorsams gegen eine Norm usw., sondern durch die Wirksamkeit von personhaft gestalteten Vorbildern und Gegenbildern erfolge. Aber wir hatten noch nicht gesagt, was ein gutes und schlechtes Vorbild (und Gegenbild) sei und die Fassung welches Vorbildes darum eine berechtigte und unberechtigte sei. Nun ist zunächst klar: In der Intention ist die Person, die als Vorbildexemplar fungiert und an der das Vorbild uns allererst zur Gegebenheit kommt, notwendig immer die »gute« (im Falle des Gegenbildes immer die »böse«). Es ist nicht möglich, eine Person, die als böse auch gegeben ist, gleichwohl als Vorbildexemplar zu fassen. Möglich aber sind wohl die Fälle, daß wir unserem »Vorbild« praktisch nicht folgen und daß wir uns darin täuschen, es sei diese oder jene Person auch unser Vorbild – endlich, daß dem Vorzugsakt, in dem wir uns eine Person zum Exemplar unseres Vorbildes machen, keine Evidenz zukommt. Da indes evidente und volladäquate Erkenntnis, was gut sei, auch das Wollen notwendig bestimmt (s. Teil I), ist auch der erste Fall (der praktischen Nichtfolge) nur möglich, wenn einer der zweitgenannten Fälle vorliegt.[1] Von all diesen Fällen des Intentionsgehalts haben wir aber das objektive Gutsein und Schlechtsein des Ganzen, das im Aktus der Exemplifizierung des Vorbildmodelles an einer bestimmten faktischen Person entspringt (d. h. des Vorbildes im Sinne der Rede »Dieser A ist mein Vorbild«), noch scharf zu scheiden. Dieses »Vorbild« ist gut nur dann, wenn in ihm die Rangordnung der reinen Vorbildmodelle erhalten ist; der Vorzugsakt aber, in dem eine Person der anderen als Exemplar vorgezogen wird, ist »richtig« nur dann, wenn die apriorischen materialen Vorzugsgesetze in ihm erfüllt sind. Hierbei entspricht allerdings das objektiv schlechte Vorbild auch immer notwendig einer Vorzugstäuschung (niemals bloßer Indadäquation, die nur zur mangelhaften praktischen Folge führt); nicht aber darf man definieren wollen: Schlecht ist ein Vorbild, das einer solchen Täuschung entspricht. Wir können also Güte und Schlechtigkeit herrschender Vor-

1) Bewußt Schlechtes als Schlechtes zu wollen ist durchaus möglich und wir unterschreiben nicht den Satz des Thomas Aquino »Omnia volumus sub specie boni«. Nicht aber ist möglich, bewußt das als böse Gegebene, dem als gut Gegebenen vorzuziehen. Auch dem (geglaubten) Willen Gottes kann unser Wille bewußten Widerstand als dem Willen Gottes leisten; nicht aber ist ein »Gotteshaß« (in der bewußten Intention) möglich. Nur nach vorhergehender Vermählung unseres Wertwesens mit der Wesensgüte Gottes in der Gottesliebe könnte auch unser Wollen dem göttlichen Wollen nicht mehr widerstehen.

bilder (im obigen Sinne) ganz ohne Hinblick auf irgendwelche Akte ihrer Fassung und ihres Ursprungs feststellen; wir wissen aber zugleich, daß Vorzugstäuschungen der Ursprung schlechter Vorbilder sind. Wird also z. B. eine solche Person oder eine solche Gruppe von Personen vorbildhaft für eine Person, eine ganze Zeit, eine andere Gruppe, in deren Gesinnungen das Nützliche dem Edlen, die Lebenswerte den Geisteswerten usw. faktisch vorgezogen werden, so wissen wir ebensowohl, daß die an dieser Person oder Gruppe entsprungenen positiven Vorbilder objektiv schlechte sind, als daß diese Personen und Gruppen selbst schlechte Vorbilder gehabt haben müssen.[1]

Was gute und schlechte Vorbilder sind, werden wir also wissen, wenn wir die reinen Wertpersontypen und deren Rangordnung kennen, die gleichzeitig und auf Grund dieses Typencharakters die reinen Modelle für alle faktischen Vorbilder sind. Sind sie und ihre Rangordnung in einem faktischen Vorbild »erfüllt«, so ist das Vorbild (objektiv) gut; widerstreiten sie ihnen und ihrer Rangordnung, so sind sie schlecht.

Von diesen reinen Wertpersontypen kann die allgemeine Ethik nur die allgemeingültigen bestimmen, nicht die je individualgültigen, die sich im Rahmen der ersteren bewegen, die aber gleichwohl aus ihnen nicht herzuleiten, wohl aber am geschichtlichen Tatbestand erschaubar sind.

Diese allgemeingültigen reinen Wertpersontypen ergeben sich durch die Verknüpfung der früher gewonnenen Idee der Wertperson als höchsten Wertes[2] mit der Rangordnung der Modalitäten der Werte (s. Teil I). Haben wir diese Ordnung im 1. Teile ohne Täuschung gefunden[3], so ergeben sich als oberste Typen und Modelle aller po-

---

1) Ein für die Genealogie aller herrschenden »Ethosarten und Moralen« wichtiger Satz, der diesen Studien eine bestimmte Methode vorschreibt! Wir ziehen »zunächst« immer empirische Personen anderen empirischen Personen vor und Güter anderen Gütern, desgl. Normen anderen Normen nur darum, weil die vorgezogenen Personen in ihren Wertvorzugsregeln für uns Vorbilder oder Gegenbilder werden. Auch die Sachwertvorzugstäuschung entspringt also immer aus einer Personwertvorzugstäuschung. Ein ganzes herrschendes System solcher Täuschungen (ein schlechtes Ethos) aber entspringt aus der repräsentativen herrschenden Schicht der als vorbildlich (dem Gemeingeiste) geltenden Personen. Zur Anwendung dieses Satzes in der historischen Ethosforschung vgl. meine Aufsätze über den »Burgeois« in Abhandlungen und Aufsätze.

2) Gegenüber Personwerten (Tugenden), Sachwerten, Zustandswerten.

3) Haben wir dies nicht, so wäre doch die Lehre von Idee und Ursprung dieser Typen hiervon unabhängig.



sitiven und guten Vorbilder die Typen des Heiligen, des Genius, des Helden, des führenden Geistes und des Künstlers des Genusses in der Rangordnung dieser Reihenfolge. (S. Schlußbemerkung S. 477.)

Sind gleich diese Ideen hier zunächst deduktiv gewonnen, so sind sie auch an sich (und zunächst mit Absehen von ihrer Rangordnung) betrachtet merkwürdig genug. Keinerlei außerwerthaftes Bild- oder Bedeutungsmoment geht in die Gegenstände dieser Ideen ein. Sie sind Ideen von wahren Wertpersonen, die sich zu Werten, deren Träger schon anderweitig und nach ihrem Sein bestimmte Personen sind, analog verhalten wie Gut (= Wertding) zu Dingwert (s. Teil I). Der Wert einer bestimmten Rangstufe füllt hier die Formeinheit der Personalität primär als deren Wertwesen aus; er konstituiert die Einheit des Typus; er ist also nicht bloß Merkmal oder Eigenschaft einer Persongruppe, die schon unabhängig von dieser Wertart eine Einheit bildete (wie etwa Staatsmann, Feldherr usw.). Es gibt darum je gute und schlechte Staatsmänner, Feldherren usw., nicht aber gute und schlechte Helden, Heilige usw., denn hier konstituiert ein positiver Wert schon die Einheit des Persontypus selbst. So wenig wir das Dreieck primär als Eigenschaft körperlicher Oberflächen vorfinden, sondern nur die körperlichen Oberflächen dreieckig nennen, deren Flächengestalt dem reinen Dreieck mehr oder weniger adäquat entspricht, so wenig kann man diese Ideen aus Betrachtung der Eigenschaften von Menschen, die diesen Menschen gemeinsam wären, finden. Ein heldenhafter Mann ist eben der Mann, der dem Wertpersontypus als Modell (mehr oder weniger) entspricht, nicht aber ein Mann, der mit anderen empirischen Menschen irgendwelche angebbaren Eigenschaften gemeinsam hätte. Und auch auf der Aktseite entsprechen diesen Typen, so wie wir sie uns vor das Auge des Geistes halten, primär nicht Bildvorstellungen oder Bedeutungen, die immer nur exemplarischen Sinn für sie haben können, sondern bestimmte Richtungen intentionalen Fühlens, Vorziehens, Liebens.[1] Ein Beweis hierfür ist es denn auch, daß wir bei der Anwendung dieser Typenbegriffe z. B. in der Geschichte den empirischen Werttatbestand eines Menschen nach diesen Typen allererst zerlegen und gleichzeitig diesen Tatbestand da, wo er nicht adäquat genug exemplifizierend für einen bestimmten dieser Typen ist, als Typenübergang oder Typenmischung schildern.[2] Dies wäre nicht möglich, wenn das positive

1) Die Idee des Werttypus Held ist also wohl zu scheiden vom reinen Werttypus selbst.

2) So etwa ist der hl. Franz ein sehr adäquates Exempel für die Wertperson des (nachfolgend) Heiligen, wohingegen in Augustinus eine Ver-

geschichtliche Material es wäre, aus dem diese Ideen induktiv abstrahiert wären. Endlich dürfen aus demselben Grunde diese Wertpersontypen niemals in einer historisch faktischen Persongestalt so »hypostasiert« werden, daß sie selbst mit ihrem bloßen Exemplar verwechselt werden. Diese Verwechslung ist die Wurzel alles falschen Traditionalismus, einer Lehre, die schließlich den Vergangenheitswerten als solchen einen Wertvorrang über die Werte der Gegenwart und Zukunft gibt. Ihr entspricht als entgegengesetzte Irrung der falsche »Idealismus« und Utopismus, der den Wertpersontyp von Hause aus als bloßes »Ideal« eines Seinsollens (oder gar als ewige sog. »Aufgabe«) konzipieren will und damit von Hause aus nicht nur die faktische Vergangenheit (was ja zufällig richtig sein könnte), sondern schon dem phänomenologischen Vergangensein, d. h. den Spielraum alles je »als vergangen« Gegebenen, eine Wertnachordnung gegenüber der phänomenologischen Gegenwart und Zukunft erteilt.[1] Wird solche Hypostase unterlassen, so ist es ja evident, daß es nie weder einen reinen noch einen vollkommenen Helden, Genius usw. de

---

mischung von Heiligkeit und Heldenhaftigkeit gewahrt wird; analog ist Friedrich der Große eine Vermischung vorwiegenden Heldentums mit begleitender Genialität (der Philosoph, der Dichter Friedrich) usw. Auch für die gegenüber den Wertpersontypen abgeleiteten Personwerttypen, wie Staatsmann, Feldherr, die große »Kirchliche Natur«, Philosoph, Künstler, Weiser, gilt noch dieses Verfahren; so prägt sich Alexanders, Prinz Eugens, Napoleons Heldenhaftigkeit in einer Vermischung von Staatsmann und Feldherr aus, nicht etwa wie bei Blücher einseitig im Feldherrn. Pascal hat etwas von Heiligkeit und Genialität (als Philosoph und Mathematiker) usw. Auch diese Personwerttypen sind noch apriorisch, aber nicht wie die Wertpersontypen auch wertapriorisch.

1) Als vorwiegendes Ethos eines ganzen Volkes erscheint dieser Zug bei den Juden, nach deren Religion der Messias von Hause aus ein immer nur »Kommender« ist (nicht darum an einem bestimmten fernen Zeitpunkt Erwarteter). So wird das jüdische Ethos wesentlich »Fortschrittsethos« und bleibt es meist auch da, wo sein Gehalt ein ganz anderer z. B. außerreligiöser Gehalt wird, doch seiner Struktur nach. An Stelle des Messias treten dann je beliebige Inhalte des Zeitgeistes. In der Ethik Hermann Cohens findet sich derselbe Grundgedanke. Übrigens steht diese Täuschung in Wesenszusammenhang mit einer anderen: Es sei nur das Wollen, das »ursprünglich gut« sei (Kant). Denn alles in diesem Aktus vor Augen Stehende ist wesenhaft (phänomenal) zukunftsbezogen (auch dann, wenn es sich um faktisch vergangenes Wollen handelt). Darum findet sich die Wurzel auch dieser Irrung schon bei Kant. Sie steigert sich ins Maßlose bei Fichte. Hier wird das Gute wesenhaft zu einer »Aufgabe«. Hegels an sich berechtigte Kritik überschoß indes das Ziel und führte in die entgegengesetzte Irrung des Traditionalismus. (S. bes. Phänomenologie des Geistes.)



facto geben kann. Fungiert der Wertpersontypus als Vorbildmodell richtig, so ist daher das Ganze des Vorbildes zeitlich immer zwiefach bezogen: Als Vorbild für ein Personwerden ist es gleichzeitig Erwartungs-, Hoffnungs- und abgeleiteterweise Strebensbild; als solches aber ist sein Gehalt auf die phänomenale Zukunft bezogen; als gewonnen aber an (nicht aus) einem historisch faktischen Personsein ist es gleichzeitig Erinnerungs-, Verehrungs- und abgeleiteterweise Kultbild, und sein Gehalt ist auf die phänomenale Vergangenheit – d. h. auf das, was jeweilig »als vergangen« gegeben ist, bezogen. – Die Hypostase der Wertpersontypen kann indes noch zu einer anderen Verirrung führen: Zur einfachen Übertragung ihrer sachgültigen Rangordnung auf bestimmte begriffsmäßig und vorstellungsbildmäßig abgrenzbare faktische Gruppen von Menschen, seien es Berufe, Stände, Amts-, Würdeeinheiten, Nationen usw. Nun ist aber jede der Gruppen dieser Art prinzipiell nur eine Erscheinungssphäre für die Wertpersontypen und jede dieser Gruppen hat eigenartig gefärbte Ideen von ihnen.[1] Die Standesideen und Standesvorbilder, die jeweiligen Berufsideen vom »Heldischen« z. B. sind ganz verschieden; anders bei Bauer, Bürger, Ritter, anders beim Arzt, Techniker, Soldaten. »Das« Heldische selbst aber wie seine Idee kann prinzipiell an jeder Einzelperson erscheinen, und nur die Bedingungen seines (objektiv) möglichen Erscheinens sind allerdings für Stände und Berufe z. B. noch wesensverschiedene. Auch für diese Möglichkeitsspielräume des Erscheinens in bestimmten Gruppeneinheiten existiert indes noch die Gesetzmäßigkeit, daß sie für den exemplarischen Heiligen die größten, für die absteigenden Typenexemplare je kleiner und kleiner sind.[2]

Vor einer Wesenscharakteristik dieser Typen muß gefragt werden, wie sich Typen solcher Art zur Idee Gottes als der Idee der unendlichen Person verhalten. Da ist zunächst klar, daß die Idee Gottes

---

1) Also gibt es z. B. eine deutsche, eine englische, eine französische Helden-Heiligen-Genius-Idee, die nicht ohne weiteres aneinander können gemessen werden. Analog bestehen die nationalen und zeitlichen Musterbilder des »Gentleman«, »gentil homme«, des »homme honnête«, des »Biedermannes«, des »Corteggiano«, des japanischen »bushido«, in denen ja eigenartige Vermischungen der Personwerttypen stecken – durchströmt von dem individuellen Geiste und Ethos der nationalen Gesamtperson.

2) Ein exemplarisch Heiliger kann z. B. gleichwahrscheinlich ein Sklave sein wie ein König, ein Armer und Reicher usw.; aber der Sklave wird weniger wahrscheinlich ein Genius sein können, noch weniger wahrscheinlich ein Held. Dagegen ist ein armer »Künstler des Genusses« äußerst unwahrscheinlich. Die soziale Bedingtheit der Realisierung der Werttypen nimmt also mit deren Absteigung auf ihrer Rangordnung offensichtlich zu.



nicht gleich jenen Wertpersontypen die Funktion eines Vorbildmodelles haben kann. Denn es ist widersinnig, daß eine endliche Person die unendliche Person selbst zum Vorbild oder auch nur zum reinen Modell solcher Vorbilder nehme.[1] Wohl aber drückt die Wesensgüte Gottes eine Idee aus, in der die allgemeingültigen Wertpersontypen selbst (aber nicht »als« Vorbilder) in unendlicher Vollkommenheit in ihrer Rangordnung je vollexemplarisch »mit«-enthalten sind; nicht minder aber sind in der Gottheit enthalten zu denken die individualgültigen Wertpersonwesen. Das bloße »mitenthalten« besagt, daß die göttliche Wesensgüte nicht aufgehe in der unendlichen Exemplarität der allgemeingültigen und individualgültigen Wertpersonwesen, sondern daß sie primär als einfache Wesenswertqualität unendlich sei. Erst durch das mögliche Erlebnis- und Erkenntnisverhältnis einer endlichen Person überhaupt zur unendlichen Person, zerfällt die göttliche Wesensgüte in die Einheiten der Wertwesen = der Werttypen und in die Folge ihrer Rangordnung.[2]

Darum führt auch nicht etwa die faktische Neuerfassung dieser Ideen und ihrer Rangordnung (resp. deren Umsturz durch Täuschung) und die jeweilige positiv geschichtliche Ausprägung ihres Gehalts in historischen Bildinhalten zu jenen Variationen, die wir in der Religionsgeschichte innerhalb der Ideen vom Göttlichen vorfinden — sondern es ist umgekehrt der primäre Wandel des positiven Gehaltes des je als »göttlich« Intendierten, der schon die je faktischen Vorbildmodelle mit Einschluß der Konstruktionsgesetze der faktischen Vorbilder mitwandeln läßt.[3] In diesem Sinne läßt sich

1) Noch um einen Grad widersinniger ist es, mit Hermann Cohen und Paul Natorp die Idee Gottes selbst zu einem bloßen »Ideal« herabzusetzen, in dem die Menschheit ihre Einheit finde.

2) Insofern ist Gott der Idee nach als Alliebender auch der Allheilige, als Allweiser, Allkünstler, Allgesetzgeber und Allrichter auch der Allgenius, als Allmächtiger auch der Allheld. Die dem Leben daseinsrelativen Werte des Nützlichen und Angenehmen haben hingegen in der Gottesidee keine Stelle. Der Lebenswert selbst — dessen personhafte Ausgestaltung in höchster Form der »Held« ist — ist natürlich nicht »daseinsrelativ« gegenüber dem Leben. In der jeweiligen Fundierungsstruktur der Wertwesensbestimmungen und der Wertattribute in der je »geglaubten« Gottesidee kann man daher das Ethos einer Gruppe, gleichsam auf den kleinsten Raum zusammengepreßt, — wie in nuce — gewahren.

3) Daß überhaupt solcher abhängige Wandel von Gottesidee und Vorbildmodell stattfindet, zeigt die Religionsgeschichte allerorts. Gott wird bald vorwiegend als Allweiser (Aristoteles), bald vorwiegend als Allheld und Allgesetzgeber und -richter (älteres Judentum) usw. konzipiert. Es ließe sich



sagen, es werde (faktisch) das jeweilig intendierte Göttliche auch zum Ausgangspunkt aller sonst fungierenden Vorbildmodelle – ein für die Erforschung des Zusammenhangs der Religionsgeschichte mit der Geschichte des Ethos und der Kultur wichtiger Satz. Und dieser Satz gilt natürlich ebenso für die Gegenbildmodelle, die sich in reaktiven Bewegungen gegen eine herrschende Idee vom Göttlichen bilden und die sich – bezogen auf diese Idee – im äußersten Falle »Atheismus« nennen. Sie bleiben durchaus abhängig von der je herrschenden Gottesidee. Denn deren bloße Wirklichkeitsverneinung[1] ändert je an der inneren Wertstruktur des verneinten Gehalts in der Gottesidee gar nichts. Ja man darf sagen: Aller sog. Atheismus entspringt notwendig als Kontratheismus gegen den Wertstrukturgehalt einer je herrschenden Idee vom Göttlichen.[2] –

Wir sagten, daß die Vielheit der Wertpersontypen im Verhältnis zur einheitlichen und einfachen Wesensgüte des Göttlichen auf Akten einer gesetzmäßig geordneten Analysis dieser Wesensgüte beruhen – nicht aber etwa die Idee dieser Wesensgüte auf einer Synthesis vorher schon gegebener Wertpersontypen. In diesem Sinne könnte man die reinen Wertpersontypen auch diejenigen (rangmäßig abgestuften) Seitenansichten der einfachen und ungeteilten Gottheit nennen, die für die mögliche Gegebenheitsweise der Gottheit

---

zeigen, wie die Annahme der Einheit und Vielheit des Göttlichen, wie auch Sinn und Bedeutung seiner je intendierten Personalität oder Nichtpersonalität sich in strengen Wesenszusammenhängen mit diesen seinen je vorwiegend intendierten Wesensqualitäten mitändern. So ist z. B. der primär als Allheld konzipierte Gott wesenhaft noch Volksgott, bei den ältesten Juden z. B. zuerst mit der Färbung des Gottes des wichtigsten Volkseigentums, der Herden, dann (nachdem das Volk feste Wohnsitze einnahm) der »Gott der Schlachten«, der Herr Zebaoth.

1) Diese Wirklichkeitsverneinung als theoretische Negation ist fundiert in stets gefühlsmäßiger »Ablehnung« der Wertstruktur, die in dem Gehalt der herrschenden Idee vom Göttlichen vorliegt. Wir lehnen die Wirklichkeit eines bestimmten »Gottes« ab, weil wir den Göttlichkeitscharakter solcher angenommenen Wirklichkeit ablehnen.

2) Darum ist Atheismus im strengen Wortsinne – so berechtigt die Thesen seiner Träger als Kontratheismus gegen eine herrschende Gottesvorstellung und ihren Gegenstand sein können – im Grunde stets in der Täuschung gegründet, für eine Ablehnung des Wesens des Göttlichen (ein Aktus, der von Nichtsetzung eines Göttlichen überhaupt und von Realitätsverneinung eines gesetzten bestimmten »herrschenden« Göttlichen ganz verschieden ist) das zu halten, was faktisch nur Ablehnung einer bestimmten historisch geltenden Gottesidee und die begleitende Ohnmacht ist, einen anderen positiven Gehalt des Göttlichen (schlicht) zu sehen.

(als Wertwesen) – nicht also für ihr Sein – an eine endliche Person überhaupt konstitutiv ist. Und erst in den Formen dieser Wertpersontypen – sagten wir – werde auch indirekt die göttliche Wesensgüte selbst möglicher Vorbildgehalt. Auf diesem phänomenologischen Tatbestand, insbesondere soweit er eine Vielheit von Wertpersontypen in sich schließt, beruht nun eine Erscheinung, die ich die Wesenstragik[1] alles endlichen Personseins und ihre (wesenhafte) sittliche Unvollkommenheit nennen möchte. Die erstere wurzelt in der letzteren. Es ist nicht zufällig, sondern es ist wesenhaft ausgeschlossen, daß eine einzige endliche Person (Einzel- oder Gesamtperson) ein gleich vollkommenes Exemplar des Heiligen, des Genius und des Helden zusammen darstelle. Darum ist jeder mögliche Willensgegensatz, d. h. jeder mögliche »Streit« zwischen Exemplaren der Wertpersontypen (als Vorbilder) durch eine endliche Person unschlichtbar. Denn der »Streit« könnte nur durch eine endliche Person, die aller dreier Vorbilder identischgemeinsames Exemplar wäre, auf gerechte Weise geschlichtet werden. Tragisch ist also ein Streit, zu dessen gerechter Schlichtung ausschließlich nur die Gottheit als möglicher Richter vorgestellt werden kann. Wir können auch sagen: Die Idee des Rechts setzt Gleichwertigkeit der Personen vor dem Gesetz voraus.[2] Da aber Wertungleichheit auch zwischen den vollkommensten höchstwertigen und guten endlichen Personen wesenhaft besteht, so kann zwar der Wertrang des Typus, für den sie Exempel sind, noch gewußt werden. Aber die bloße Erkenntnis dieses Wertrangverhältnisses der streitenden Personen macht durchaus noch nicht ihren möglichen Streit, d. h. eine konträre Willensbeziehung in bezug auf dasselbe Gut oder Übel gerecht schlichtbar. Dazu wäre ebensowohl Wertgleichheit der streitenden Personen vor einem denkbaren Gesetz, wie die mögliche Idee eines Richters vorausgesetzt, der die streitenden Personen verstehen und würdigen könnte. »Verstehen« und »würdigen« setzen aber zum

1) Ich setze hier die Kenntnis meines Aufsatzes »Über das Tragische« seitens des Lesers (s. Ges. Abh. u. Aufsätze) voraus. Die Idee des Tragischen ist also eine ethische Kategorie — wie sehr das Tragische außerdem auch noch Stoff für eine künstlerische Darstellung werden möge. Im »Erbguten« und »Erbbösen« (s. vorher) und dem möglichen Zusammenstoßen in der Form des Willens und Handelns wird das Tragische zum tragischen ›Schicksal‹, ein Begriff, der einer ganz besonderen Untersuchung bedarf.

2) Dieser Satz schließt natürlich nicht sog. Ausnahmegesetze für bestimmte positive Gruppen aus (wie sie jahrhundertelang herrschten), sondern nur Ungleichwertigkeit von Personen von dem bestimmten Gesetz, das auf sie als Teile einer Sozialeinheit hin gilt.



mindesten eine phänomenale Umspannbarkeit[1] des Sinnes und Wertes der streitenden Willensakte durch den Richter voraus, die gerade hier völlig ausgeschlossen ist. Nur der Held würdigt voll den Helden, nur der Genius den Genius.

Wer sollte beider Willen[2] würdigen, wenn es ausgeschlossen ist, ein gleichvollkommener Held und Genius zu sein?[3]

Mit der Behauptung einer Wesensunvollkommenheit und einer aus ihr folgenden Wesenstragik gewisser sittlicher Konflikte ist nun aber ein anderer Gedanke nicht zu verwechseln, der in der Geschichte der Ethik – sowohl der philosophischen wie theologischen – bis zu Kant eine große Rolle gespielt hat und den wir ausdrücklich zurückweisen müssen. Dieser Gedanke drückt sich in den beiden wesenszusammengehörigen Sätzen aus, daß die endliche Person schon qua endliche auch notwendig böse (nicht nur »unvollkommen«) sei (also »radikal«, d. h. wurzelhaft böse), und daß es eine von der Messung ihrer Willensakte an der Idee einer Norm grundverschiedene Messung der Person nach dem Grade ihrer sittlichen Vollkommenheit

1) »Verstehen« (Fremdsinnerfassung) und »würdigen« (Fremdsinnwerterfassung) setzt durchaus nicht das reelle Vorhererlebthaben eines gleichen Erlebnisses voraus. (S. m. Buch über Symathiegefühle Anhang.) Sonst könnten ja auch nur Diebe Diebe und Mörder Mörder richten. Wohl aber setzen sie voraus, daß die Sinneinheiten und Wertverhaltseinheiten im verstehenden, würdigenden Subjekt und im Verstandenen, Gewürdigten noch gemeinsame seien; also auch nach früheren Bestimmungen die Wertpersontypen der betr. Exemplare. Insofern können nur Gleiche Gleiche richten.

2) Man beachte, daß Sinn und Wert eines Willensaktes erst auf Grund der Personerfassung des Wollenden voll zur Gegebenheit kommt (s. Früheres). Es ist — beiläufig gesagt — ganz irrig, daß es das Recht nur mit den Handlungen, die Ethik aber mit der Gesinnung der Person zu tun hat. Auch die Ethik hat es nicht nur mit Gesinnungen (resp. Handlungen als Gesinnungsausdruck), sondern auch mit den Handlungen selbst zu tun (s. Teil I). Und auch das Recht hat es nicht nur mit Handlungen, sondern auch mit den in ihnen mit zum Ausdruck gelangenden Gesinnungen zu tun. Der Unterschied liegt darin, daß es das Recht (an sich) erstens nur mit der Sozialgesinnung und Sozialhandlung der Sozialperson zu tun hat — nicht mit jenen der relativ und absolut intimen Personen — und nur mit der noch bestehenden relativen Gesinnungswert- und Handlungswertverschiedenheit zwischen den je als »gleichgeltenden« (nicht seienden) Rechtssubjekten in bezug auf das jeweilige »Gesetz«, durch das sich die Rechtsordnung mit realisiert.

3) Analoge »tragische« Willenskonflikte sind auch angelegt im Wesensverhältnis der Gesamtpersonen, der Staaten untereinander, der Kirche zum Staat, der Nation zum Staat, der Nationen untereinander. Sie wären — wenn das Geschlechtsverhältnis in die endliche Personsphäre hinaufreicht (nicht nur in die Leibes- und Seelensphäre) —, auch angelegt zwischen Weib und Mann.



überhaupt nicht gäbe. Derselbe falsche Gedanke, der Böses schon an Endlichkeit knüpft, kann (merkwürdigerweise) aus zwei ganz verschiedenen und entgegengesetzten Irrtümern über das Wesen von gut und böse hervorgehen (und ist es auch in der Geschichte): Einmal aus dem Reduktionsversuch[1] (den z. B. Spinoza, Leibniz, Wolff versuchten und den Kant mit Recht bekämpfte), die Ideen von gut und böse selbst auf bloße »Grade der Vollkommenheit« resp. den Gegensatz Vollkommenheit — Unvollkommenheit zurückzuführen. In diesem Falle muß natürlich die Wesensunvollkommenheit der endlichen Person mit einem radikal bösen Hang ihrer als solcher zusammenfallen. Aber derselbe Satz ergibt sich auch, wenn man mit Kant den umgekehrten Reduktionsversuch macht, die Ursprünglichkeit der Vollkommenheits- und Unvollkommenheitsdimension der sittlichen Qualitäten ganz zu leugnen oder die Idee sittlicher Vollkommenheit auf jene der Güte des Wollens, diese Güte selbst aber auf pflichtgemäßes Wollen aus Pflicht zurückzuführen. Hieraus entspringt notwendig die falsche Lehre von der sog. Unendlichkeit der Pflicht (das Korrelat der Leugnung einer Vollkommenheitsdimension) und die Täuschung, es sei schon der Bestand einer wesenhaften Unvollkommenheit der endlichen Person gleichsinnig mit einem vorgegebenen radikalen »Hang« zum Bösen.[2]

1) Dieser Reduktionsversuch hat in der Erkenntnislehre das genaue Analogon im Versuche, Wahrheit und Falschheit auf Grade (oder Arten) der Adäquation und Inadäquation der Erkenntnis zurückzuführen (Spinoza); der gleichirrige, heute weitverbreitete, die Adäquationsunterschiede der Erkenntnis auf Urteilswahrheit und -falschheit zu reduzieren, entspricht der Leugnung der Vollkommenheitsgrade in der Ethik.

2) Historisch ist diese Lehre Kants freilich eine Fortentwicklung der altprotestantischen (lutherischen wie in etwas anderer Form calvinistischen) Urstands und Sündenfallslehre, denen gemäß (ähnlich wie bei einigen Gnostikern) die Sünde schon im Bestande eines endlichen Leibes und seiner Triebe ihren Sitz hat, nicht erst im Verhalten der endlichen geistigen Persönlichkeit und ihres Wollens zu den Triebregungen. Gleichwohl ist Kants Lehre auch eine strenge logische Folge aus seinen Voraussetzungen, insbesondere auch der Voraussetzung, es sei die Individualisierung der Person nicht in der geistigen Person selbst, sondern in Leib und im empirischen Gehalt des Seelenlebens angelegt, also bloße Trübung einer autonomen transzendentalen Vernunft. In einer anderen Richtung kann man freilich fragen, wieso es unter Kants Voraussetzungen überhaupt ein Böses auch nur geben kann (nicht bloß wirklich gibt). Das Sittengesetz ist an sich und für reine Vernunftwesen ein »Naturgesetz reiner Vernunft«, das Gesetz der »reinen Vernunft selbst«, d. h. »als« Vernunftwesen kann der Mensch nicht böse sein. Die Triebe (Kant kennt nur das »Chaos« der sinnlichen Triebregungen (s. Teil I) anderseits sind an sich sittlich indifferent, können also in ihrer Summe

Faktisch aber besteht sittliche Unvollkommenheit und Vollkommenheit (ganz unabhängig von gut und böse) in der Armut und Fülle der sittlichen Qualitäten (Gradunvollkommenheit) und Modalitäten (Artunvollkommenheit) (s. Teil I), die eine Person im Spielraum ihres sittlichen Seins und Erlebens und sekundär im sittlichen Erkennen, Verstehen und Würdigen und nur darum auch in ihren möglichen (guten oder bösen) Willens- und Handlungsakten umspannt. Auch der Teufel hat – sozusagen – seine Art von Vollkommenheit; nur ist er eben vollkommen böse.[1] Während nun die hier abgewiesene Lehre entweder eine Wesenstragik schon in die Natur des Verhältnisses der endlichen Person zu sich selbst und zu Gott überhaupt verlegt und die endliche Person daher nur im ewigen Kampfe zwischen Pflicht und Neigung befindlich, gleichzeitig aber notwendig sündigend vorstellt oder im Sinne der spinozistischen Reduktion das tragische Phänomen überhaupt leugnete[2], – muß

---

von sich aus gleichfalls nicht das Böse begründen Es ist nun völlig unbegreiflich, wie ihr Zusammenwirken im endlichen sittlichen Leben überhaupt ein Böses enthalten soll, wenn sittliches Leben nur aus diesen beiden Faktoren entspringen soll! Kantische Moralphilosophen verstecken diesen Tatbestand meist durch die Kreiserklärung, es werde das »Naturgesetz der reinen Vernunft« zur »Pflicht« (und Norm) erst im Zusammenstoß mit den Triebimpulsen und — es würden die Triebimpulse erst »böse« im Zusammenstoß mit der Gesetzmäßigkeit der reinen Vernunft. Für Kant selbst sind gar nicht die einzelnen Triebregungen — die ja der Form des Sittengesetzes erst möglichen Stoff geben — böse und radikal böse — wohl aber das Faktum, daß es so etwas wie »Triebe« gibt. (S. Kritik der Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft.) Es muß daher als höchst naiv bezeichnet werden, wenn viele Anhänger Kants diese Lehre (da sie ihnen aus irgendeinem Grunde »nicht paßt«) als eine bloße »Schrulle« Kants abtun zu können meinen oder sie im höchsten Falle nur »historisch« nehmen (d. h. als Rest der altprotestantischen Dogmatik).

1) Aber er bleibt — in der Intention — ein »hoher Herr«, der »Fürst« der Hölle und scheidet sich darin gar sehr von der Sphäre des »Niedrigen«, »Gemeinen«, »Schlechten«. Als das jeweilige Gegenbildmodell zum geglaubten »Göttlichen« (der Teufelsglaube ist nur eine bestimmte positiv geschichtliche Ausgestaltung dieses Gegenbildmodelles) teilt das »Teuflische« noch die formale Vollkommenheitsstruktur des Göttlichen — freilich nur so, daß es dennoch auch nicht gleich vollkommen dem Göttlichen ist. Der Gegensatz zwischen endlicher Vollkommenheit und unendlicher Vollkommenheit bleibt vielmehr bestehen.

2) Der mit dieser Lehre in Wesensverknüpfung stehende Pantheismus (ob die faktischen Philosophen hier auch immer faktisch konsequent waren, steht dabei dahin) leugnet das Wesen des Tragischen und muß das so Genannte auf bloße mangelnde Moralität zurückführen resp. mangelnden »Fortschritt.«



gerade hierdurch — da nun entweder alles sittliche Sein oder keines tragischen Charakter erhält — das Eigenartige des Tragischen verschwinden. Im Gegensatz zu diesen Lehren besagen unsere Sätze, daß das tragische Phänomen seinen eigentümlichsten Sinn und Ursprung in der wesensmäßigen Artunvollkommenheit (nicht Gradunvollkommenheit) zwischen guten Wertpersonexemplaren besitze. Im tragischen Konflikt stoßen daher nicht Pflichten mit Neigungen, auch nicht Pflichten mit Pflichten, sondern gleichberechtigte Pflichtenkreise untereinander zusammen, Kreise, von welchen jeder »Kreis« seinen objektiven Spielraum durch das Wertsein und die Wertart der Personen selbst erhält, die in jenen Konflikt geraten.[1] Ist das Tragische durch das Gesagte als eine sittliche Wesenskategorie (nicht also eine bloß historische Kategorie) einer Welt endlicher Personen erkannt, so hat es gleichwohl nicht nur »für« Gott[2] keinen möglichen prädikativen Sinn, sondern auch nicht »vor« Gott. Es bleibt wertrelativ und daseinsrelativ auf endliche Personen und hat keine transzendente Bedeutung. Denn in der Gottesidee ist auch ein möglicher Richter tragischer Konflikte (nicht nur moralischer) gedacht und nur da, wo — wie z. B. bei den Griechen — das Göttliche selbst noch in einer Vielheit endlicher Personen vorgestellt ist, kann auch die εἱμαρμένη noch als eine Macht »über Götter und Menschen« gedacht werden, das Tragische also einen daseins- und wertabsoluten und so transzendenten Charakter erhalten.[3] — —

Mit dieser allgemeinen Lehre der Vorbild- und Gegenbildwirksamkeit als der ursprünglichsten Form sittlichen Werdens und Wandelns und der Explikation der bloßen Idee einer Rangordnung

---

1) Vgl. hierzu in meinem Aufsatz »Über das Tragische« den Nachweis, daß nicht die Wahlakte, sondern die Wahlsphären hier (objektiv) »schuldhaft« werden. (Abhandlungen und Aufsätze, II. Bd.)

2) Es ist also selbstredend widersinnig, mit E. von Hartmann Gott selbst zu einem »tragischen Helden« zu machen.

3) Darum zeigt auch das Phänomen des Tragischen, wie es uns durch Aschylos und Sophokles in Kunstform dargeboten wird, eine Tiefe, Unversöhnlichkeit und Absolutheit, der gegenüber alle anderen historischen Formen der sog. »Tragödie« nicht eigentlich als »Tragödie«, sondern nur als Trauerspiele (d. h. irgendwie noch im endlichen Subjekt gegründete und auf es daseinsrelative) Darbietungen dieses Phänomens erscheinen. Es soll heute »Historiker« geben, die ernstlich glauben, es habe in Griechenland nur ein Phänomen des Tragischen gegeben, da Sophokles, Aschylos und Euripides damals in Athen gelebt und die »Form der Tragödie« erfunden haben. Dies merke ich nur zur Erheiterung kommender Zeiten über die Auffassung der antiken Tragödie durch unser allzu »historisches« Zeitalter an.



reiner Wertpersontypen seien diese für die Ethik grundlegenden Untersuchungen abgeschlossen. –

Es ist nicht schwer zu sehen, daß sie eine zweifache Ergänzung fordern:

1. Da für alle Vorbilder und Gegenbilder und für die ihre Gestaltung regierenden Wertpersontypen die Idee Gottes ursprünglich bestimmend ist, so fordert der natürliche Fortgang dieser Untersuchungen zunächst eine Wesenslehre von Gott samt einer Erforschung der Aktarten, in denen die Wesenheit Gottes zur Gegebenheit kommt (Religionstheorie). Hieran aber muß sich schließen die Frage, ob und wie eine Realsetzung eines solchen Wesens des »Göttlichen« möglich resp. notwendig ist im positivreligiösen Grundakte des »Glaubens an Etwas« (faith). Da insbesondere die Erforschung des Wertpersontypus des ursprünglich und nachfolgend Heiligen mit seinen reichen Untertypen (»Gottmensch«, »Prophet«, »Seher«, »Lehrer des Heils«, »Gesandter Gottes«, »Berufener«, »Heiland«, »Heilsarzt« usw.) diese Untersuchung voraussetzt, konnte in diesem Zusammenhang die schon seit einigen Jahren fertig geschriebene Ausführung der Lehre von den Wertpersontypen selbst nicht mitgeteilt werden, – wenn wir nicht gleichzeitig auch Gotteslehre und Religionsphilosophie in diese Arbeit mitaufnehmen wollten. Ich ziehe eine gesonderte Veröffentlichung meiner Forschungen, die den Übergang von der Ethik zur Gotteslehre betreffen, aber auch darum vor, da es mir richtiger erscheint, die von aller philosophischen Untersuchung der Religion und des religiösen Ethos unabhängigen und unabhängig gültigen Fundamentallehren der Ethik mit den Ergebnissen jener anderen Untersuchung nicht zu belasten. Es erscheint daher diese Arbeit in kurzem in einem besonderen Bande.[1] –

2. fordert die vorliegende Abhandlung die konkrete Ausführung der Lehre von allen Wertpersontypen, ihrer Rangordnung und ihrer Untertypen. Diese Untersuchung, die ich anfangs in dieser Schrift mit zu veröffentlichen gedachte und in meine Vorlesungen über Ethik gewöhnlich einbezogen hatte, halte ich nicht nur aus dem oben genannten Grunde hier zurück, sondern auch darum, weil sie ihren vollen Sinn und ihre ganze Fruchtbarkeit erst gewinnt, wenn sich eine Erforschung der Wesensrolle, welche die Wertpersontypen innerhalb der Grundformen der Vergesellschaftung und der Geschichte spielen, unmittelbar daran anschließt. Diese Erforschung

1) Unter dem Titel: »Vom Wesen des Göttlichen und den Formen seiner Erfahrung«.



fordert aber auch einen erheblich konkreteren Ausbau der in dieser Schrift nur skizzierten Lehre von den Grundformen sozialer Verbände. Auf diesem Ausbau erst kann sich auch die Lehre der Wertpersontypen samt ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Funktion zu einer Wesenslehre und Ethik der menschlichen »Berufe« erweitern, in der Konstantes und historisch Variables der Berufe geschieden wird und gewisse Richtungen und Gesetze ihres Wandels, wie ihres jeweiligen Aufbaus in der Gesamtstruktur eines positiven Zeitalters und einer positiven Sozietät aufgedeckt werden können.

Diese zweite Ergänzung soll in einer erst erheblich später als die erstgenannte zur Veröffentlichung gelangenden Arbeit über »Wertpersontypen und Soziologie der menschlichen Berufe« ihre Darstellung finden.

Berichtigungen und Zuſätze.

Seite 85, Zeile 7 u. 10 v. u. lies ſtatt einer: von
„ 86, „ 22 v. o. lies ſtatt dürfte: darf
„ 88, „ 10 v. o. lies ſtatt mit dem: als das
„ 121, „ 3 v. u. lies ſtatt heraus: aus
„ 233, „ 4 v. u. lies ſtatt »Interpretationen«: »Abhandlungen und Aufſätze«
„ 242, „ 5 lies ſtatt IV. Formalismus und Perſon: VI. Formalismus und Perſon
„ 325, „ 11 v. u. lies ſtatt Totalaktes: umſpannenden Totalaktes
„ 326, „ 6 v. u. lies ſtatt umfaßt: erfaßt
„ 326, „ 4 v. u. lies ſtatt liegt aller: liegt aber aller
„ 327, „ 17 v. o. (ſeien es pſychiſche oder phyſiſche) fällt weg
„ 327, „ 21 v. o. lies ſtatt Reale: Realwerden
„ 327, „ 23 v. o. lies ſtatt von: gegenüber
„ 330, „ 19 v. o. lies ſtatt die ſeinerzeit: — Merkmale die ſeinerzeit
„ 336, „ 16 v. o. lies ſtatt der Setzung: ihrer Setzung
„ 336, letzte Zeile (Anmerkung) iſt beizufügen: ſowie meine »Abhandl. u. Aufſätze« Leipzig 1915
„ 352, Zeile 15 lies ſtatt 4. Die Perſon in ethiſchen Zuſammenhängen: B. Die Perſon in ethiſchen Zuſammenhängen
„ 357, „ 3 v. u. lies ſtatt Perſon: Sozialperſon
„ 357, „ 2 v. u. lies ſtatt iſt: wäre
„ 358, „ 1 v. o. iſt zu ſein die Anmerkung beizufügen: Auch als Sozialweſen wurden ihm dieſe nicht abgeſprochen
„ 358, „ 22 v. o. lies ſtatt werde tun: werde dies tun
„ 358, „ 3 v. u. lies ſtatt in ihrem Eigentumsrecht: in der Ausübung ihres Eigentumrechtes
„ 362, „ 16 v. o. iſt zum Worte Ausdruckserſcheinung die Anmerkung beizufügen: Jede Handlung hat auch einen ſymboliſchen Ausdruckswert; natürlich nicht umgekehrt, jeder Ausdrucksakt einen Handlungswert
„ 363, „ 2 v. o. lies ſtatt Gegebenheit: Fremdgegebenheit
„ 364, „ 28 v. o. iſt zu Verantwortlichkeit anzumerken: Darum iſt die Perſon verantwortlich für alle ihr abſolut intimes Sein (ſ. d. F.) treffenden Akte, nicht nur für die Akte ihrer als Sozialperſon. Zurechenbar hingegen können ihr nur die letzteren ſein
„ 364, „ 5 v. u. lies ſtatt gegen: vor

Seite 365 muß es letzte und folgende Zeile heißen: ganz und voll in die Erscheinung tritt, für jedes volles Verständnis aber vorausgesetzt wäre;

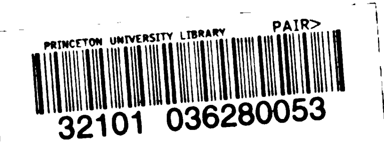
" 366, Zeile 12 v. o. lies statt das Erleben ein Erlebnis: das Erleben eines Erlebnisses

" 366, " 13 v. u. lies statt zu einer, die: zu einer solchen, die

" 368, " 6 v. o. lies statt denn d. h. »an sich gut«: denn das schließt »an sich gut« ein

" 371, " 9 v. o. ist die Anmerkung beizufügen: Die »Forderung der Stunde« (Goethe) ist also geradezu eine Wesenskategorie der Ethik.

" 435, " 3 v. o. lies statt Gesamtpersonwert das: Gesamtpersonwert d. h. das


PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
PAIR>
32101 036280053

